

ERICH NEUMANN

HISTÓRIA
DA
ORIGEM
DA
CONSCIÊNCIA

Cultrix



Sumário

Prefácio	11
Introdução	13
A mitologia como projeção do inconsciente – Os estágios arquetípicos do desenvolvimento da consciência – O aspecto histórico do desenvolvimento – A significação criativa da consciência – Fatores transpessoais e pessoais – O desenvolvimento da consciência como evento histórico e ontogenético – Sobre o método – O objetivo da pesquisa: terapia individual e cultural.	

PARTE I OS ESTÁGIOS MITOLÓGICOS NA EVOLUÇÃO DA CONSCIÊNCIA

A. *O mito da criação*

I. <i>A uroboros</i>	25
A uroboros como símbolo cosmológico, histórico e ontogenético da aurora dos tempos – O simbolismo da origem: o redondo perfeito, o germe, o que contém em si os opostos – O que repousa na eternidade – As duas interpretações do redondo: o ventre e os pais – A uroboros maternal e o germe do ego: a mãe boa – O incesto urobórico como desejo da unidade original – Os Pais Primordiais unidos num único ser – A uroboros de acento paternal: o início do vir-a-ser pela autogeração – O conhecimento pré-mundano no estágio da uroboros – O simbolismo do esquema corporal – A uroboros alimentar: o simbolismo metabólico na mitologia dos eventos primordiais – A autarquia no estágio da uroboros – A separação da uroboros: a controvérsia como base do posicionamento do ego diante do mundo e do inconsciente – A uroboros como símbolo perfeito da individuação.	

II. <i>A Grande Mãe ou o ego sob o domínio da uroboros</i>	47
O ego saindo da uroboros e os dois aspectos da Grande Mãe – A supremacia do mundo e do inconsciente: o matriarcado como fase psicológica – A criança – O filho-amante da Grande Mãe; a fase adolescente do ego: simbolismo da vegetação e falicismo – A Grande Mãe como virgem e prostituta – A fecundidade da Mãe Terrível: avidez de sangue, crueldade, castração, despedaçamento – O incesto matriarcal em oposição ao incesto urobórico.	

Egito, Canaã, Creta e Grécia como império da Grande Mãe Terrível
Ísis-Osíris – O conto de Bata – Asherah, Anath, Astaroth – O simbolismo da fecundidade no círculo cultural cretense-micénico – As deusas-mães e a mitologia do herói na Grécia.

As fases da relação do amante adolescente com a Grande Mãe

A fase vegetativa: entrega ao destino e castração matriarcal – Os renitentes: fuga, defesa, obstinação, auto-emasculação, suicídio – Reavaliação e repressão da Grande Mãe – Os gêmeos hostis e a figura do antagonista.

III. A separação dos Pais Primordiais ou o princípio dos opostos ... 87

O nascimento da consciência pela separação dos Pais Primordiais: a mitologia da criação da luz – A emancipação do ego e a autonomia da consciência: o ser diferente, a vontade de dominar – O nascimento do princípio dos opostos: masculino-feminino, exterior-interior, bem-mal – As consequências negativas da atividade heróica do ego: perda do paraíso, isolamento, pecado original – Agressão e desenvolvimento do ego – A masculinidade crescente do ego.

B. O mito do herói

I. O nascimento do herói 107

Os pais duplos – A mãe virgem – A estrutura dupla do herói – O grupo de homens e o desenvolvimento da consciência – A masculinidade "superior", os pais e o "céu": o lado espiritual – A iniciação e a geração do ego-herói – O ritual do rei egípcio como ritual de renascimento.

II. O assassinato da mãe 121

O ego masculino e a superação da Mãe Terrível – O renascimento pelo incesto heróico – O simbolismo da masculinidade superior – O fracasso: o perigo da castração "superior": Sansão, Édipo e o "dia morto" de Barlach – A Orestéia e o fim do matriarcado.

III. O assassinato do pai 135

A imagem do pai – A instância do mundo dos pais e o coletivo cultural – "Voz" e consciência ética – O herói como filho do pai transpessoal e inimigo do pai pessoal – A luta contra o "elemento masculino terrível" – Do matriarcado ao patriarcado – A mudança do ritual de coroação – O fracasso: a castração patriarcal – aniquilação do espírito.

C. O mito da transformação

I. A cativa e o tesouro 151

A dupla orientação dos motivos mitológicos: nível objetivo e nível subjetivo – A libertação da cativa como objetivo da luta com o dragão – A transformação do feminino pela autotransformação do masculino: a separação da alma do arquétipo da mãe – A superação do medo primário diante do elemento feminino – A conquista da amada, companheira e auxiliadora – A descoberta do mundo psíquico – O tesouro como preciosidade dificilmente alcançável: a realidade criativa da alma – A realidade psíquica do ritual na mudança antropocêntrica: o herói, o Grande Indivíduo, o portador da cultura – O Hieros Gamos como imagem mitológica da síntese de consciência e inconsciente – O duplo aspecto do ritual de fecundidade – Perseu como paradigma do mito do herói.

II. A transformação ou Osíris 167

As três modalidades da atividade heróica: transformação do mundo exterior, redenção do mundo interior, transformação da personalidade – Centroversão e indestrutibilidade: o mito de Osíris – Osíris e o ritual matriarcal de fecundidade: falo vivo, deus dos cereais, despedaçamento – Osíris permanece: a múmia de membro longo – Osíris superior e Osíris inferior – Osíris como vencedor da morte – O simbolismo da coluna *djed*: fecundidade inferior, continuidade, elevação do inferior – Osíris e o simbolismo da ascensão – A dupla estrutura de Osíris: Osíris e Rá – Auto-regeneração e transformação: o rei egípcio e o ritual de Osíris, a unificação das partes da alma – As três esferas do ritual de Osíris: festa de primavera, cerimônia de coroação e festa *sed* – A substituição do matriarcado pelo patriarcado: Horo como filho de Osíris – A identidade pai-filho: Osíris como rei dos espíritos, o rei-Horo como filho e herdeiro – O falo do espírito e a transformação – Horo e Osíris como ego e self – O mito de Osíris como mito do herói da transformação: O Ser Perfeito – Efeitos do mito de Osíris.

PARTE II

OS ESTÁGIOS PSICOLÓGICOS DO DESENVOLVIMENTO DA PERSONALIDADE

A. A unidade original

Centroversão e formação do ego

(Estágios mitológicos: Uroboros e Grande Mãe) 191

O ego como complexo – O aspecto estrutural e genético da interpretação – Os estágios arquetípicos como série S.D.

O germe do ego na situação urobórica original

As três frentes: ego e mundo, ego e grupo, ego e inconsciente – A exteriorização da psique como base da introjeção e da projeção – O domínio do inconsciente coletivo na reação grupal e na percepção mitológica.

O desenvolvimento do ego a partir da uroboros

A uroboros como estado fronteiro da consciência – A natureza pleomática da uroboros e a ameaça do incesto urobórico – A inteireza amórfica do mundo e do inconsciente e a debilidade do ego.

A centroversão no orgânico e no nível da uroboros

O self corporal: a identidade de corpo e psique – A uroboros alimentar e o simbolismo metabólico da psique.

A centroversão, o ego e a consciência

A consciência como órgão de percepção – A representação pictórica dos mundos exterior e interior – O distanciamento do sistema consciente – A consciência como órgão de segurança da centroversão – O complexo do ego como representante da inteireza – O conflito entre ego e

inconsciente: a mãe terrível, o antagonista e os renitentes – O ego criativo como órgão filial da centroversão – A diferenciação da psique e a autonomia da consciência.

As fases subseqüentes do desenvolvimento do ego

O narcisismo e o simbolismo da vegetação da fase adolescente: a dependência do ego dos processos autônomos do inconsciente – Os níveis intermediários: a indistinação entre o ego e as figuras contra-sexuais do inconsciente – Falicismo e simbolismo animal: a intensificação da atividade do ego pela sua identificação com os componentes instintivos do inconsciente – A masculinidade "superior" e o ego do herói: a independência do ego diante do sistema corporal e a sua agregação ao princípio espiritual – Regressão e desenvolvimento do ego.

B. A separação dos sistemas

Centroversão e diferenciação

(Estágios mitológicos: separação dos Pais do Mundo e luta com o dragão) 227

O fortalecimento do sistema do ego na resistência ao inconsciente – A transferência das tendências agressivas do inconsciente para a atividade do ego – O posicionamento ativo do ego diante do inconsciente e o advento da individualidade.

A fragmentação dos arquétipos

Componentes materiais e emocionais do inconsciente – A experiência discursiva dos arquétipos pelo ego como proteção da consciência – A experiência dos opostos nos arquétipos como ato de consciência – A configuração do inconsciente como resultado da sistematização da consciência.

A exaustão dos componentes emocionais e a racionalização

A alteração do efeito do símbolo na assimilação pela consciência – A experimentabilidade do mundo e do inconsciente como consequência da desemocionalização – A exaustão dos componentes emocionais como desenvolvimento do homem medular para homem cortical – A reação da consciência do indivíduo aos instintos da espécie – Desemocionalização e objetividade.

A personalização secundária

A deflação do transpessoal – A personalização de conteúdos transpessoais – O distanciamento entre psique e mundo dos objetos por meio da introjeção – O acento masculino do desenvolvimento da consciência.

A alteração dos componentes prazer-dor

O movimento da libido entre consciência e inconsciente – O prazer como conflito entre consciência e inconsciente – Sofrimento e sentimento de culpa como resultado do conflito do prazer.

A formação das instâncias da personalidade

As fases arquetípicas como fases do ego – Formação de instâncias, centroversão, unidade da personalidade – Formação da sombra – Anima.

A função sintética do ego

A visão do mundo – A formação do cânone cultural – A integração da personalidade.

C. A consciência em equilíbrio e em crise

A compensação da separação dos sistemas: a cultura em equilíbrio . . 259

O cânone cultural e a exigência educacional do coletivo – A função compensatória do mundo dos símbolos – O símbolo como expressão do lado espiritual – A garantia da segurança da personalidade pelo cânone cultural – A relação criativa entre o "Grande Indivíduo" e o coletivo – A luta dos Grandes Indivíduos contra o cânone cultural.

Da separação dos sistemas ao cisma entre os sistemas: A cultura em crise

A massificação do homem e a dissolução do cânone cultural no Ocidente – O alheamento do inconsciente – A castração patriarcal: a sujeição pelo espírito – A perversão do processo de diferenciação: rigidez da consciência, perda da função integradora, bloqueio das emoções, desvalorização do transpessoal, supervalorização da racionalização – As consequências da dissolução do cânone cultural: a inflação da esfera privada, a arbitrariedade de arquétipos isolados, a atomização do indivíduo, a massificação reacionária.

D. A centroversão nas fases da vida

A significação dos níveis etários

O prolongamento da infância e a repetição ontogenética da diferenciação da consciência humana 281

Os processos de diferenciação e a adaptação à realidade externa: a diferenciação tipológica, a transição da orientação integradora para a orientação da consciência, desemocionalização, personalização secundária, linha patriarcal do desenvolvimento da consciência – A estruturação das instâncias da personalidade: persona, anima, sombra – Da segurança no inconsciente à segurança no cânone cultural: da centração nos instintos à centração no ego – O conflito psíquico como base energética da formação da personalidade – Os dois caminhos da transferência de libido para o mundo: projeção e interesse da consciência.

A estimulação do inconsciente coletivo e a transformação do ego na puberdade

A projeção dos arquétipos e o desligamento do romance familiar – O "renascimento", o nascimento do ego do herói: a posição central do ego no coletivo.

A auto-realização da centroversão na segunda metade da vida
De adolescente a adulto – A integração como inversão da diferenciação: deflação do mundo, integração das instâncias da personalidade, ativação dos componentes emocionais, anulação da personalização secundária – O “símbolo unificador” como manifestação da centroversão – A psicologia da transformação e a experiência do self.

APÊNDICE I

O grupo, o Grande Indivíduo e o desenvolvimento do indivíduo 296
Massa e grupo – O aspecto espiritual do totem – Formas de manifestação do “Grande Indivíduo” – O indivíduo na sucessão dos Grandes Indivíduos – O acento espiritual do grupo masculino.

APÊNDICE II

A formação do homem de massa e os fenômenos da recoletivização . . 307
Do grupo à massa – Sombra e homem-massa – Atomização e massificação reacionária – A dissolução regressiva da personalidade na massa – O caráter ilusório do delírio da massa.

Prefácio

Pediu-me o autor que prefaciasse o seu livro com algumas poucas palavras introdutórias, o que faço de pronto por considerá-lo extraordinariamente bem-vindo. Ele começa no ponto preciso em que, se me fosse dada uma segunda vida, eu começaria a reunir os *disjecta membra* do meu próprio trabalho e todos aqueles “começos interrompidos”, ordenando-os e fazendo deles um todo. Ao ler o manuscrito, tornou-se claro para mim a magnitude das desvantagens dos trabalhos pioneiros: perambulamos por regiões desconhecidas; somos desviados do caminho por analogias, perdendo repetidamente o fio de Ariadne; somos possuídos por novas impressões e novas possibilidades; e a pior desvantagem de todas é o pioneiro só saber posteriormente aquilo que deveria ter sabido antes. A vantagem da segunda geração é ter um quadro mais claro, ainda que incompleto; certos marcos, que ao menos tocam as fronteiras do essencial, tornaram-se familiares e sabe-se agora o que deve ser sabido se se pretende explorar o território recém-descoberto. Assim advertido e preparado, pode um representante da segunda geração alcançar as conexões mais distantes, deslindar problemas e fazer um relato coerente do campo de estudo como um todo, cuja visão geral o pioneiro só poderá obter no final do trabalho da sua vida.

O autor realizou essa difícil e meritória tarefa com notável sucesso. Conseguiu estabelecer vínculos e criar desse modo um todo unificado, algo que nenhum pioneiro teria podido fazer ou sequer tentar. Como a confirmá-lo, esta obra tem como ponto de partida o próprio lugar em que eu, desesperadamente, aterrissei, há muito tempo, no novo continente, ou seja, o reino do *simbolismo matriarcal*; e, como quadro conceitual das suas descobertas, o autor se serve de um símbolo cuja significação me ocorreu, pela primeira vez, nos recentes escritos que dediquei à psicologia da alquimia: a *uroboros*. Fundamentado nisso, ele foi bem-sucedido na construção de uma história ímpar da evolução da consciência e, ao mesmo tempo, na representação do corpo dos mitos como a fenomenologia dessa evolução. Chega, assim, a conclusões e percepções que estão entre as mais importantes já alcançadas nesse domínio.

Para mim, como psicólogo, é natural que o aspecto mais valioso da obra seja a sua contribuição fundamental para uma psicologia do inconsciente. O autor situou os conceitos da psicologia analítica, demasiado complexos para tantas pessoas, numa base evolutiva segura, erigindo sobre ela uma estrutura abrangente em que as formas empíricas do pensamento encontram o devido lugar. Nenhum sistema pode prescindir de uma hipótese geral que dependa, por seu turno, do temperamento e de pressupostos subjetivos do autor, e, simultaneamente, de dados objetivos. Em psicologia, esse fator é da maior importância, pois a "equação pessoal" dá colorido à maneira de ver. A verdade final, se existe tal coisa, exige o concerto de muitas vozes.

Posso apenas parabenizar o autor pela sua realização. Que este breve prefácio leve até ele os meus sinceros agradecimentos.

C. G. JUNG
1º de março de 1949.

Introdução

Esta tentativa de esboçar os estágios arquetípicos do desenvolvimento da consciência baseia-se na moderna psicologia profunda. É uma aplicação da psicologia analítica de C. G. Jung, mesmo que nos empenhemos em amplificar essa psicologia e possamos, especulativamente, ultrapassar as suas fronteiras.

Ao contrário de outros sistemas de pesquisa, possíveis e necessários, que consideram o desenvolvimento da consciência em sua relação com fatores ambientais exteriores, a nossa investigação se preocupa mais com os fatores interiores, psíquicos e arquetípicos, que determinam o curso desse desenvolvimento.

Os elementos estruturais do inconsciente coletivo recebem de Jung a denominação de "arquetípos" ou "imagens primordiais". São as formas pictóricas dos instintos, uma vez que o inconsciente se revela à mente inconsciente em imagens que, tal como nos sonhos e fantasias, dão início ao processo de reação e assimilação conscientes.

Estas imagens-fantasia têm, sem dúvida, suas analogias mais próximas nos tipos mitológicos. Devemos, por conseguinte, supor que correspondam a certos elementos estruturais coletivos (e não pessoais) da psique humana em geral e, tal como os elementos morfológicos do corpo humano, sejam herdadas¹.

Os elementos estruturais arquetípicos da psique são órgãos psíquicos de cujo funcionamento depende o bem-estar do indivíduo e cujo dano acarreta desastrosas consequências:

São, ademais, causas infalíveis dos desordens neuróticos e mesmo psicóticos, e se comportam exatamente como órgãos físicos ou sistemas funcionais orgânicos negligenciados ou maltratados.²

O propósito deste livro é mostrar que uma série de arquetípos é o principal constituinte da mitologia, que esses arquetípos mantêm entre si uma relação orgânica e que a sua sucessão por estágios determina o crescimento da consciência. No curso do seu desenvolvimento ontogenético, a consciência

individual do ego tem de passar pelos mesmos estágios arquetípicos que determinaram a evolução da consciência na vida da humanidade. Na sua própria vida, o indivíduo tem de seguir a estrada percorrida antes dele pela humanidade, estrada na qual esta deixou marcas da sua jornada impressas na sequência arquetípica das imagens mitológicas que em breve iremos examinar. As imagens arquetípicas são, normalmente, vividas sem distúrbios e o desenvolvimento da consciência nos indivíduos se processa tão naturalmente quanto o desenvolvimento físico nos estágios da maturação corporal. Como órgãos da estrutura da psique, os arquétipos se articulam uns com os outros da mesma forma autônoma que os órgãos físicos e determinam a maturação da personalidade de maneira análoga à ação dos componentes hormonais biológicos na constituição física.

Além de uma significação "eterna", o arquétipo é dotado também de um aspecto histórico de igual legitimidade. A consciência do ego se desenvolve mediante a passagem por uma série de "imagens eternas", e o ego, transformado nessa passagem, experimenta constantemente uma nova relação com os arquétipos. A relação do ego com a natureza eterna das imagens arquetípicas é um processo de sucessão temporal, isto é, ocorre em estágios. A capacidade de perceber, de compreender e de interpretar essas imagens se transforma à medida que a consciência do ego muda, no decorrer da história ontogenética e filogenética do homem; para a consciência do ego em evolução, o caráter relativo da imagem eterna se torna, em consequência, cada vez mais pronunciado.

Os arquétipos determinantes dos estágios do desenvolvimento consciente constituem apenas um segmento da realidade arquetípica como um todo. No entanto, tirando proveito da visão evolutiva ou sinótica, podemos traçar uma espécie de linha de orientação que passa por um ilimitado simbolismo do inconsciente coletivo. Essa linha nos ajuda a orientar-nos na teoria e na prática da psicologia profunda.

A investigação dos estágios arquetípicos do desenvolvimento da consciência não apenas fornece uma contribuição ao desenvolvimento da personalidade humana como também proporciona uma melhor orientação psicológica em certo número de tópicos secundários, como, por exemplo, a história da religião, a antropologia, a psicologia folclórica e outros assuntos semelhantes — campos para os quais se viabiliza, dessa maneira, uma classificação histórica do desenvolvimento psicológico e, portanto, uma compreensão mais profunda.

É bastante surpreendente que essas ciências especializadas não se tenham permitido até agora um enriquecimento suficiente com base na psicologia profunda e menos ainda na psicologia junguiana. Apesar disso, o ponto de partida psicológico dessas disciplinas se revela de maneira cada vez mais clara e começa a tornar-se evidente ser a psique humana a fonte de todos os fenômenos religiosos e culturais. Desse modo, não é possível evitar por muito mais tempo o encontro final com a psicologia profunda.

Devemos enfatizar que a nossa exposição do mito não está baseada em nenhum ramo especializado da ciência, seja a arqueologia, a religião comparada ou a teologia, mas única e simplesmente no trabalho prático do psicoterapeuta, cuja preocupação é o fundamento psíquico do homem moderno. Por conseguinte, o ponto de partida e objeto real deste trabalho é a conexão

entre a sua psicologia e as camadas mais profundas da humanidade ainda vivas nele. O método dedutivo e sistemático de exposição que adotamos pode, a princípio, obscurecer a significação típica e terapêutica das nossas descobertas; quem, no entanto, estiver familiarizado com eventos psíquicos em nível mais profundo reconhecerá a importância e a relevância dessas conexões, cuja ilustração detalhada, oferecida pelo material empírico moderno, reservamos para um exame posterior.

Como é bem sabido, o método "comparativo" da psicologia analítica coteja o material simbólico e coletivo encontrado em indivíduos com os produtos correspondentes da história da religião, da psicologia primitiva, etc., chegando, dessa maneira, mediante o estabelecimento do "contexto", a uma interpretação. Quanto a nós, suplementamos esse método pela adoção da abordagem evolutiva, que considera o material do ponto de vista do estágio alcançado pela consciência em desenvolvimento e, portanto, pelo ego nas suas relações com o inconsciente. Nosso trabalho vincula-se, por conseguinte, com a obra inicial e fundamental de Jung, *The Psychology of the Unconscious* (A Psicologia do Inconsciente), muito embora tenhamos sido obrigados a fazer-lhe algumas correções. Enquanto na psicanálise freudiana a abordagem evolutiva culminou numa teoria concretista e estreitamente personalista da libido, a psicologia analítica não prosseguiu nessa linha.

A emergência do fundamento humano coletivo como realidade transpessoal forçou-nos a reconhecer o caráter relativo da nossa posição. A multiplicidade de formas e fenômenos em que se expressa a infinita diversidade da psique humana, assim como a extensa gama de culturas, valores, padrões de comportamento e visões de mundo produzidas pela vitalidade da estrutura psíquica do homem, devem fazer toda tentativa de orientação universal parecer um empreendimento perigoso. E, contudo, é necessário fazer essa tentativa, mesmo sabendo que a nossa orientação de caráter especificamente ocidental é apenas uma entre muitas. A evolução da consciência como forma de evolução criativa constitui a realização peculiar do homem ocidental. A evolução criativa da consciência do ego significa que, através de um processo contínuo que abarca milhares de anos, o sistema consciente absorveu um número cada vez maior de conteúdos inconscientes e estendeu progressivamente as suas próprias fronteiras. Embora vejamos (desde a antiguidade até os nossos dias) cada cânone cultural novo, moldado segundo um padrão distinto, superar continuamente o que o precede, o Ocidente foi bem-sucedido em alcançar uma continuidade cultural e histórica na qual cada cânone foi gradualmente integrado. É nessa integração que reside a estrutura da consciência moderna, e o ego tem de absorver, em cada período do seu desenvolvimento, parcelas essenciais do passado cultural que lhe é transmitido pela educação a partir do cânone dos valores da sua cultura.

O caráter criativo da consciência é a característica central do cânone cultural do Ocidente. Na cultura ocidental e, em parte, no Extremo Oriente, podemos acompanhar o desenvolvimento ininterrupto, embora com freqüência caprichoso, da consciência, ao longo dos últimos dez mil anos. Somente aqui o cânone do desenvolvimento por estágios, encarnado coletivamente em projeções mitológicas, se tornou um modelo do desenvolvimento do ser humano individual; só aqui o coletivo se apossou dos começos criativos da individualidade, mantendo-os como o ideal de todo desenvolvimento individual. Sempre que esse tipo de consciência criativa do ego se desenvolveu,

ou se desenvolve, os estágios arquetípicos da evolução da consciência vigoram. Em culturas estacionárias ou em sociedades primitivas em que as características originais da cultura humana ainda são preservadas, os estágios iniciais da psicologia do homem predominam de tal maneira que os fatores individuais e criativos não são assimilados pelo coletivo. Na realidade, os indivíduos criativos dotados de uma consciência mais forte são até rotulados, pelo coletivo, de anti-sociais.³

O totalitarismo político ou religioso pode prejudicar a criatividade da consciência, visto que toda fixação autoritária do cânone acarreta esterilidade de consciência. Essas fixações, contudo, só podem ser provisórias. Com relação ao homem ocidental, a vitalidade assimilativa da sua consciência do ego é mais ou menos assegurada. O progresso da ciência e a ameaça cada vez mais evidente das forças inconscientes à humanidade impelem a consciência do homem ocidental, a partir de dentro e de fora, a uma auto-análise e a uma expansão contínuas. O indivíduo é o portador dessa atividade criativa da mente e se mantém, portanto, como o fator decisivo em todos os futuros desenvolvimentos do Ocidente. Isso se verifica independentemente de os indivíduos cooperarem e determinarem de maneira mútua a democracia espiritual em que vivem.

Toda tentativa de esboçar os estágios arquetípicos do ponto de vista da psicologia analítica deve começar pelo estabelecimento de uma distinção fundamental entre fatores psíquicos pessoais e transpessoais. Os fatores pessoais são os que pertencem a uma personalidade individual e não são compartilhados por nenhum outro indivíduo, sejam eles conscientes ou inconscientes. Os fatores transpessoais, por seu turno, são coletivos, suprapessoais ou extrapessoais, e devem ser considerados, não como condições externas da sociedade, mas como elementos estruturais internos. O transpessoal é um fator sobremodo independente do pessoal, uma vez que este, não apenas coletiva mas também individualmente, é um produto da evolução.

Toda pesquisa histórica — e toda abordagem evolutiva é, nesse sentido, histórica — deve, por isso, começar pelo transpessoal. Na história da humanidade, assim como no desenvolvimento do indivíduo, há, de início, preponderância de fatores transpessoais; só no curso do desenvolvimento é que o domínio pessoal se torna visível e alcança independência. O homem consciente individualizado da nossa era é um homem posterior, cuja estrutura está construída sobre estágios humanos prévios, pré-individuais, dos quais a consciência individual se afastou apenas de modo lento.

A evolução da consciência por estágios é, ao mesmo tempo, um fenômeno humano coletivo e um fenômeno individual particular. Assim, deve-se considerar o desenvolvimento ontogenético uma recapitulação modificada do desenvolvimento filogenético.

Essa interdependência de coletivo e individual representa dois concomitantes psíquicos. De um lado, a história primitiva do coletivo é determinada por imagens primordiais interiores cujas projeções se manifestam no exterior como poderosos fatores — deuses, espíritos ou demônios — que se convertem em objetos de culto. De outro, os simbolismos coletivos do homem também aparecem no indivíduo, e o desenvolvimento, ou mau desenvolvimento, psíquico de cada indivíduo é regido pelas mesmas imagens primordiais que determinam a história coletiva do homem.

Como nos propusemos a expor todo o cânone de estágios mitológicos, a sua sequência, as suas interconexões e o seu simbolismo, não só é permitido, mas imperativo, extrair o material relevante de diferentes esferas da cultura e de diferentes mitologias, sem levar em conta se todos os estágios estão ou não presentes em toda cultura.*

Em consequência, não defendemos a idéia de que todos os estágios do desenvolvimento consciente devam ser encontrados sempre em toda parte e em toda mitologia; não mais do que a teoria da evolução defende a idéia de que os estágios evolutivos de toda espécie animal se repetem na evolução do homem. Na verdade, afirmamos que esses estágios de desenvolvimento se organizam numa sequência ordenada e determinam assim todo desenvolvimento psíquico. Sustentamos, do mesmo modo, que esses estágios arquetípicos são determinantes inconscientes, podendo ser encontrados na mitologia, e que só poderemos chegar à compreensão do desenvolvimento psíquico em geral e do desenvolvimento individual em particular se considerarmos a estratificação coletiva do desenvolvimento humano ao lado da estratificação individual do desenvolvimento consciente.

A relação entre o transpessoal e o pessoal — que desempenha decisivo papel em toda vida humana — também está prefigurada, mais uma vez, na história humana. Mas o aspecto coletivo dessa relação não implica que eventos históricos ímpares ou recorrentes sejam herdados, visto que não há até o presente prova científica da herança de características adquiridas. Por isso, a psicologia analítica considera que a estrutura da psique é determinada por dominantes transpessoais *a priori* — os arquétipos —, órgãos e componentes essenciais da psique que, desde o início, moldam o curso da história humana.

O motivo da castração, por exemplo, não resulta da herança de uma ameaça interminavelmente repetida de castração por parte de um pai primordial, ou melhor, de uma infinidade de pais primordiais. A ciência nada descobriu que pudesse sustentar essa teoria, que pressupõe, além disso, a herança de características adquiridas. É cientificamente impossível reduzir a dados históricos e personalistas a ameaça de castração, o parricídio, a "cena primal" do intercurso parental, e assim por diante; isso presumiria descrever a história primitiva da humanidade nos moldes de uma família patriarcal burguesa do século XIX.**

* Uma investigação exaustiva dos estágios arquetípicos nas esferas individuais da cultura e da mitologia seria sobremaneira interessante, porque a ausência ou a ênfase exagerada de estágios individuais nos permitiria chegar a importantes conclusões a respeito das culturas envolvidas. Uma pesquisa desse tipo será, sem dúvida, empreendida mais tarde.

** Para evitar mal-entendidos, frisamos aqui, de uma vez por todas, que onde falarmos, nas nossas exposições, de castração, estaremos nos referindo ao símbolo da castração e nunca ao complexo personalista da castração, adquirido na infância individual através de ameaça e que está relacionado concretamente com a genitalidade masculina.

O nível do filho-amante e da sua relação com a Grande Mãe é enfatizado faticamente, significando que a atividade do jovem é representada em termos simbólicos pelo falo e que o ritual da fecundação domina o seu mundo. Por isso, o jovem é ameaçado e aniquilado pelo símbolo da castração, que é também muitas vezes executada ritualmente. No entanto, o simbolismo da castração deve ser entendido em sentido geral, apesar de a sua terminologia derivar da fase fílica do jovem. O simbolismo existe tanto nos primeiros estágios pré-fílicos infantis como nos posteriores, pós-fílicos masculinos e heróicos. Assim, por exemplo, a privação da vista da fase posterior é uma castração simbólica. O simbolismo negativo da castração é típico da atividade inimiga do inconsciente diante do eu e da consciência, mas se relaciona estreitamente com o símbolo positivo do sacrifício, cuja característica é a entrega ativa do eu ao inconsciente. Ambos os símbolos — tanto o da castração como o do sacrifício — são unidos no arquétipo da entrega, que pode ser ativa ou passiva, ou ainda positiva e negativa, e que domina a relação do eu com o self nos diversos estágios do desenvolvimento.

Um dos propósitos deste livro é mostrar que, no tocante a esse e a outros "complexos" semelhantes, lidamos, na realidade, com símbolos, formas ideais, categorias psíquicas e padrões estruturais básicos, cujos modos de operação, em sua variedade infinita, governam a história da humanidade e do indivíduo.*

O desenvolvimento da consciência em estágios arquetípicos é um fato transpessoal, um autodesdobramento dinâmico da estrutura psíquica que domina a história da humanidade e do indivíduo. Os próprios desvios da trilha da evolução, assim como a sua simbologia e sintomatologia, devem ser entendidos em relação com o padrão arquetípico prévio.

Na primeira parte da nossa exposição – Os Estágios Mitológicos na Evolução da Consciência –, é enfatizada a ampla exposição do material mitológico, assim como a demonstração das conexões entre os símbolos e os vários estratos do desenvolvimento consciente. Somente com esse pano de fundo podemos compreender os desenvolvimentos normais da psique, ao lado dos fenômenos patológicos em que aparecem, de modo constante, problemas coletivos, que, como problemas básicos da existência humana, devem ser entendidos desse ponto de vista.

Além de desvelar os estágios evolutivos e as suas conexões arquetípicas, a nossa investigação tem também um objetivo terapêutico ao mesmo tempo individual e coletivo. É de suma importância para o desenvolvimento ulterior da consciência e para a síntese da personalidade a integração dos fenômenos psíquicos pessoais aos símbolos transpessoais correspondentes.**

A redescoberta dos estratos culturais e humanos de que esses símbolos derivam reside no significado original da palavra "bildend" – "formando". A consciência adquire, assim, imagens (*Bilder*) e cultura (*Bildung*), amplia o seu horizonte e se carrega de conteúdos que constelam um novo potencial psíquico. Surgem novos problemas, mas também novas soluções. A medida que os dados puramente pessoais se associam aos dados transpessoais e o aspecto humano coletivo é redescoberto e começa a adquirir vida, novas percepções e possibilidades de vida acrescentam-se à personalidade rígida, marcada por um personalismo estreito, do homem moderno, com a sua alma doente.

O nosso alvo não se restringe a indicar a relação correta entre o ego e o inconsciente, e entre o pessoal e o transpessoal. Temos também de perceber que a interpretação personalista, falsa, de tudo o que é psíquico configura-se como a expressão de uma lei inconsciente que constrange o homem moderno

* Ao longo do livro, usamos os termos "masculino" e "feminino" nesse sentido, não como características pessoais ligadas ao gênero, mas como expressões simbólicas. Ao dizermos que dominantes masculinos ou femininos se intervêm em certos estágios ou em certas culturas ou tipos de pessoas, fazemos uma afirmação psicológica que não deve ser reduzida a termos biológicos ou sociológicos. O simbolismo do "masculino" e do "feminino" é arquetípico e, portanto, transpessoal; nas várias culturas envolvidas, ele é projetado erroneamente em pessoas, como se estas carregassem as suas qualidades. Na realidade, todo indivíduo é um híbrido psicológico. Nem mesmo o simbolismo sexual pode ser derivado da pessoa, visto que a precede. Inversamente, uma das complicações da psicologia individual reside na existência, em todas as culturas, de uma violação da integridade da personalidade sempre que esta se identifica, quer com o lado masculino ou com o feminino do princípio simbólico dos opostos.

** Nesse ponto, enfatizaremos apenas o conteúdo material dos símbolos, discutindo na Parte II o efeito de cura e de "formação do todo" resultante dos componentes emocionais do inconsciente coletivo.

a interpretar, em toda parte, de maneira errônea o seu verdadeiro papel e significação. A nossa tarefa só será cumprida quando tivermos deixado claro até que ponto a redução do transpessoal ao pessoal vem de uma tendência que teve um dia um significado muito profundo, mas que a crise da consciência moderna tornou inteiramente desprovida de sentido e coerência. Só poderemos restituir aos fatores transpessoais o peso e sentido originais – sem o que é impossível uma vida individual e coletiva saudável – quando tivermos reconhecido o modo como o pessoal se desenvolve a partir do transpessoal, desapegando-se dele, mas permanecendo sempre enraizado nele, apesar do papel essencial da consciência do ego.

Isso nos conduz a um fenômeno psicológico que será plenamente discutido na Parte II com referência à "lei da personalização secundária". Essa lei afirma que conteúdos primariamente transpessoais, e que assim apareceram na origem, são, no decorrer do desenvolvimento, tidos como pessoais. Em certo sentido, a personalização secundária de conteúdos transpessoais primários é uma necessidade evolutiva, mas constela perigos que são, para o homem moderno, de certo modo excessivos. A estrutura da personalidade requer que os conteúdos que assumiram originalmente a forma de deidades transpessoais devam, por fim, ser experimentados como conteúdos da psique humana. Esse processo, contudo, só deixa de ser um perigo para a saúde psíquica quando a própria psique é considerada, do ponto de vista suprapessoal, um mundo numinoso de acontecimentos transpessoais. Se, por outro lado, reduzirmos os conteúdos transpessoais a dados de uma psicologia puramente personalista, o resultado será não apenas um estreitamento empobrecimento da vida individual – que poderia permanecer somente como preocupação privada –, mas também uma congestão do inconsciente coletivo, de consequências desastrosas para toda a humanidade.

Tendo penetrado, em sua investigação dos níveis inferiores da psique individual, na camada coletiva, a psicologia tem diante de si a tarefa de desenvolver uma terapia cultural e coletiva adequada ao trabalho com os fenômenos de massa que ora devastam a humanidade. No futuro, um dos mais importantes propósitos de toda psicologia profunda será a sua aplicação ao coletivo. Ela terá de corrigir e prevenir as perturbações da vida coletiva, da vida do grupo, mediante a aplicação dos seus pontos de vista específicos.*

A relação entre o ego e o inconsciente, e entre o pessoal e o transpessoal, decide o destino do indivíduo, assim como o da humanidade. O palco desse encontro é a mente humana. Nesta obra, encaramos uma substancial parte da mitologia como uma autodelineação inconsciente do crescimento da consciência no homem. A dialética entre a consciência e o inconsciente, a sua transformação, a sua autolibertação e o nascimento da personalidade humana a partir dessa dialética compõem o tema da Parte I.**

* Compare com o livro *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, Rascher, Zurique, 1949.

** A História da origem da consciência deverá ser seguida pela Psicologia do feminino, na qual deverão ser apresentados os estágios psicológicos da evolução feminina e as suas diferenças em relação à psicologia da consciência masculina.

As duas seguir-se-ão a uma Mitologia da infância, que deverá mostrar o surgimento ontogênico da evolução filogenética por estágios na infância. Em trabalhos posteriores, dever-se-á pesquisar a psicologia do homem criativo como variante da evolução normal, focalizando a sua relação alterada com a evolução por estágios; e, finalmente, uma mitologia das neuroses versará sobre os desenvolvimentos defeituosos em relação aos estágios arquetípicos da evolução da consciência.

PARTE I

Os Estágios Mitológicos na
Evolução da Consciência

Nature rejoices in nature.
Nature subdues nature.
*Nature rules over nature.**
Ostanes

* A natureza se regozija com a natureza.
A natureza subjuga a natureza.
A natureza governa a natureza.

A. O Mito da Criação
I. A Uroboros
II. A Grande Mãe
III. A Separação dos Pais do Mundo

A natureza se regozija com a natureza.

I

A Uroboros

*Das was die Mitte bringt
ist offenbar
das, was am Ende ist und anfangs war.**

Goethe,
Westöstlicher Diwan

[* O que o centro traz / é, evidentemente, / o que existe no fim e existia no início.]
(Goethe, *Divã Ocidental*)

Os estados mitológicos na evolução da consciência têm início com o estágio em que o ego se acha contido no inconsciente e levam a uma situação em que o ego não apenas toma consciência da sua própria posição e a defende com heroísmo, mas também se torna capaz de ampliar e relativizar as suas experiências mediante modificações efetuadas pela sua própria atividade.

O primeiro ciclo do mito é o mito da criação. Aqui, a projeção mitológica do material psíquico surge na forma cosmogônica, como mitologia da criação. O mundo e o inconsciente predominam e formam o objeto do mito. O ego e o homem encontram-se apenas nascentes, sendo o seu nascimento, o seu sofrimento e a sua emancipação as etapas do mito da criação.

No estágio da separação dos Pais do Mundo, a semente da consciência do ego finalmente se afirma. Enquanto ainda se encontra nas dobras do mito da criação, essa semente penetra no segundo ciclo, ou seja, o mito do herói, onde o ego, a consciência e o mundo humano se tornam conscientes de si mesmos e da sua dignidade.

No princípio está a perfeição, a totalidade. Só é possível “circunscrever” ou descrever essa perfeição original simbolicamente; a sua natureza desafia toda descrição não mítica, porque aquilo que descreve – o ego – e aquilo que é descrito – o princípio, que antecede todo ego – mostram ser grandezas incomensuráveis tão logo o ego tenta captar o seu objeto conceitualmente, como um conteúdo de consciência.

É por essa razão que, no princípio, há sempre um símbolo, cuja multiplicidade de sentidos será a maior possível e cujo caráter indeterminado e indeterminável o mais marcante.

Pode-se apreender o princípio em dois “lugares”: é possível concebê-lo na vida da humanidade, como a primeira alvorada da história humana, e na vida do indivíduo, como a primeira alvorada da infância. A auto-repre-

sentação da alvorada da história humana pode ser percebida a partir da descrição simbólica que recebe no ritual e no mito. A primeira alvorada da infância, assim como da humanidade, é descrita nas imagens que surgem das profundezas do inconsciente e se revelam ao ego já individualizado.

O estado de alvorada que caracteriza o princípio se projeta mitologicamente em forma cósmica, surgindo como o princípio do mundo, como a mitologia da criação. Os relatos mitológicos do princípio devem começar, invariavelmente, com o mundo exterior, porque o mundo e a psique são ainda um só. Não há ainda um ego reflexivo e autoconsciente capaz de remeter tudo a si mesmo, isto é, de refletir. A psique não apenas se encontra aberta ao mundo, mas ainda é idêntica e indistinta do mundo; ela conhece a si mesma como mundo e no mundo, experimentando o seu próprio vir-a-ser como um vir-a-ser do mundo; ela experimenta as suas próprias imagens como os céus estrelados e os seus próprios conteúdos como os deuses criadores do mundo.

Ernst Cassirer⁴ mostrou que, em todos os povos e religiões, a criação aparece como a criação da luz. Daí o advento da consciência, manifesta como luz em contraste com a treva do inconsciente, ser o verdadeiro "objeto" da mitologia da criação. Cassirer demonstrou também que, nos diferentes estágios da consciência mitológica, a primeira coisa a ser descoberta é a realidade subjetiva, a formação do ego e a individualidade. O princípio desse desenvolvimento, considerado mitologicamente o princípio do mundo, é o advento da luz, sem a qual nenhum processo do mundo pode ser visto.

A primeira alvorada é, no entanto, ainda mais antiga do que esse nascimento da luz a partir da treva, estando cercada de uma ampla gama de símbolos.

A forma de representação peculiar ao inconsciente não é a mesma da mente consciente. É uma forma que não tenta nem é capaz de apreender e definir os seus objetos numa série de explicações discursivas ou de reduzi-los à clareza mediante análise lógica. O modo de ação do inconsciente é distinto. Os símbolos se reúnem em torno da coisa a ser explicada, compreendida e interpretada. O ato de conscientização consiste no agrupamento de símbolos ao redor do objeto, todos eles circunscrevendo e descrevendo, a partir de vários lados, o desconhecido. Cada símbolo desvela outro lado essencial do objeto a ser percebido, aponta para outra faceta do seu significado. Somente o cânone de tais símbolos congregados em torno do centro em questão, o grupo simbólico coerente, pode levar a uma compreensão daquilo para que os símbolos apontam e que tentam exprimir. A história simbólica do princípio, que se dirige a nós a partir da mitologia de todas as épocas, constitui a tentativa da consciência pré-científica do homem, semelhante a uma criança, de dominar problemas e enigmas que, na sua maioria, estão além da percepção até mesmo da nossa moderna consciência desenvolvida. Se, com resignação epistemológica, a nossa consciência é constrangida a considerar irresponsável e, portanto, não científica a questão do princípio, ela pode estar certa; mas a psique, que, mediante a autocrítica da mente consciente, não podemos instruir nem desviar, sempre reformula essa questão como uma questão essencial para ela.

A questão do princípio é também a questão: "de onde?" Trata-se da pergunta original e fatídica a que a cosmologia e os mitos da criação sempre tentaram dar novas e diferentes respostas. Essa pergunta original acerca da

origem do mundo é, ao mesmo tempo, uma pergunta sobre a origem do homem, da consciência e do ego; é a pergunta fatal: "de onde vim?", que desafia o ser humano assim que este atinge o limiar da autoconsciência.

As respostas mitológicas a essas interrogações são simbólicas, como todas as que vêm das profundezas da psique, do inconsciente. A natureza metafórica do símbolo expressa que "isto é semelhante a isto, aquilo é semelhante a aquilo". Jamais uma resposta simbólica deve ser entendida concretamente ou tomada ao pé da letra, porque seria confundida com a resposta matematicamente lógica da consciência que diz: "isto é isto, aquilo é aquilo". A declaração da identidade — e a da lógica da consciência, erigida sobre ela — não tem valor para a psique nem para o inconsciente. A psique, como o sonho, mistura; fia e tece, combinando cada coisa com cada outra coisa. O símbolo é, por conseguinte, uma analogia; é mais uma equivalência do que uma equação; nisso reside a sua riqueza de significados, mas, da mesma maneira, o seu caráter instável. Apenas o grupo simbólico, um compacto de analogias parcialmente contraditórias, pode fazer que algo desconhecido e incompreensível para a consciência se torne mais inteligível e conscientizável.

Um dos símbolos da perfeição original é o círculo. Aliam-se a ele a esfera, o ovo e o *rotundum* — o "redondo" da alquimia.⁵ É o redondo de Platão que está no princípio.

Por conseguinte, o demiurgo fez o mundo na forma de uma esfera, dando-lhe essa figura, de todas a mais perfeita e a mais igual a si mesma.⁶

O círculo, a esfera e o redondo são aspectos do Autocontido, sem começo nem fim; na sua perfeição pré-mundo, precede todo processo, é eterno, porque, em sua rotundidade, não há antes nem depois, não há em cima nem embaixo, não há espaço. Tudo isso só pode surgir com o surgimento da luz, da consciência, que ainda não está presente; aqui ainda domina a divindade não exteriorizada, cujo símbolo é, por conseguinte, o círculo.

O redondo é o ovo, o Ovo do Mundo filosófico, o núcleo do princípio e a semente de onde, como ensina em toda parte a humanidade, surge o mundo.⁷ É também o estado perfeito em que os opostos estão unidos — o princípio perfeito, pois os opostos ainda não se separaram e o mundo ainda não começou; é o final perfeito, uma vez que, nele, os opostos tornaram a juntar-se numa síntese e o mundo se encontra, uma vez mais, em repouso.

O continente dos opostos é o *t'ai chi* chinês, um redondo que contém o negro e o branco, a noite e o dia, a terra e o céu, o masculino e o feminino. Diz Lao Tsé a seu respeito:

*There was something formless yet complete,
That existed before heaven and earth;
Without sound, without substance,
Dependent on nothing, unchanging,
All pervading, unfailing.
One may think of it as the mother of all things under heaven.⁸*

[Havia algo sem forma, porém completo, / Existente antes do céu e da terra; / Sem som, sem substância, / De nada dependente, imutável, / Impregnando tudo, inquebrantável. / Pode-se considerá-lo a mãe de todas as coisas sob o céu.]

Cada um desses pares de opostos forma o núcleo de um grupo de símbolos que aqui não podemos descrever com grandes detalhes; alguns exemplos devem bastar.

O redondo é uma cabaça que contém os Pais do Mundo.⁹ No Egito, como na Nova Zelândia, Grécia, África e Índia, os Pais do Mundo, o céu e a terra, jazem um sobre o outro no redondo, unidos na ausência do espaço e do tempo, porque, até então, nada se pôs entre eles para criar a dualidade a partir da unidade original. O continente dos opostos masculino e feminino é o grande hermafrodita, o elemento criador primal, o *purusha* hindu, que combina em si mesmo os pólos.

No começo, este mundo era apenas Alma (Atman), na forma de uma pessoa. Olhando em volta, ele não viu senão a si mesmo. Primeiro disse: "Eu sou" ... Era, na verdade, grande como uma mulher e um homem estreitamente abraçados. E causou a queda (*pat*) daquele eu em duas partes. Surgiram daí um marido (*pati*) e uma esposa (*patni*).¹⁰

O que aqui se diz da divindade relembra o Homem Original de Platão; aí também o redondo hermafrodita está no princípio.

Esse estado perfeito de ser, onde os opostos estão contidos, é perfeito porque é autárquico. A sua auto-suficiência, auto-satisfação e independência de todo "tu" e de todo "outro" são indícios da sua eternidade autocontida. Em Platão, temos:

E ele estabeleceu o universo como uma esfera que se revolve num círculo, uma e solitária, e, contudo, em virtude da sua excelência, satisfeita consigo mesma, sem precisar de outra amizade ou outra relação.¹¹

A perfeição daquilo que repousa em si mesmo não contraria, de forma alguma, a perfeição daquilo que circula em si mesmo. Embora sendo algo estático e eterno, imutável e, portanto, sem história, o repouso absoluto é, ao mesmo tempo, o lugar de origem e a célula-semente da criatividade. Vivendo no ciclo da sua própria vida, é a cobra circular, o dragão primal do princípio, que morde a própria cauda, a autogerada *Ouroboros*.*

Trata-se do antigo símbolo egípcio,¹² do qual se afirma: "Draco interfecit se ipsum, maritat se ipsum, impraenat se ipsum."¹³ Ela mata a si mesma, casa-se consigo mesma e engravida a si mesma. É homem e mulher, gerando e concebendo, devorando e dando à luz, ativa e passiva, em cima e embaixo, ao mesmo tempo.

A representação provavelmente mais antiga da uroboros encontra-se numa taça de Nippur¹⁴ e, como Serpente Celestial, ela já era conhecida na antiga Babilônia;¹⁵ mais tarde, na mesma área, foi descrita com frequência pelos mandeístas; Macróbio atribui a sua origem aos fenícios. É o arquétipo do *εἰς τὸ πᾶν*, "o Todo é Um", aparecendo como Leviatã e Aion, como Oceano e Ser Primal, que diz: Sou Alfa e Ômega". Como o Cnef da antiguidade, ela é a Cobra Primal, a "divindade mais antiga do mundo antes do mundo".¹⁶ Podemos remontar a uroboros ao Apocalipse de

* Daqui em diante transcrita como "Uroboros".

** Tudo isso é Um.

São João, nos gnósticos¹⁷ e aos sincretistas romanos;¹⁸ há desenhos dela nas pinturas em arcia dos índios navajos¹⁹ e em Giotto;²⁰ vemos-na no Egito, na África, na Índia, entre as ciganas, como amuleto,²¹ e em textos alquímicos.²²

O pensamento simbólico retratado nessas imagens do redondo busca captar conteúdos que mesmo a nossa consciência atual só consegue entender como paradoxos, justamente por não poder captá-los. Se dermos o nome de "tudo" ou de "nada" ao princípio, e se falarmos, nesse sentido, de totalidade, unidade, não diferenciação e ausência de opostos, todos esses "conceitos", se os encarmos mais de perto e tentarmos "concebê-los" em vez de apenas continuar pensando neles, serão, como vamos descobrir, imagens derivadas e abstraídas desses símbolos básicos. As imagens e símbolos têm sobre as formulações filosóficas paradoxais de unidade infinita e de totalidade não imaginada a vantagem de a sua unidade poder ser vista e percebida como tal num relance.

Além disso, todos esses símbolos com que o homem buscou captar o princípio em termos mitológicos encontram-se tão vivos hoje quanto sempre estiveram; têm o seu lugar não apenas na arte e na religião, mas também nos processos vivos da psique individual, em sonhos e fantasias. E, enquanto o homem existir, a perfeição continuará a manifestar-se como o círculo, a esfera e o redondo; e a Divindade Primal, que é suficiente em si mesma, assim como o eu que ultrapassou os opostos, reaparecerão na imagem do redondo, a mandala.*

Esse redondo e essa existência no redondo, existência na uroboros, são a auto-representação simbólica do estado inicial, mostrando tanto a infância da humanidade como a da criança. A validade e a realidade do símbolo da uroboros repousam numa base coletiva. Esse símbolo corresponde a um estágio evolutivo que pode ser "relembrado" na estrutura psíquica de todo ser humano. Ele opera como um fator transpessoal que aí se encontrava como um estágio psíquico de existência anterior à formação de um ego. Ademais, a sua realidade é reexperimentada em todo início de infância, e a experiência pessoal que a criança tem desse estágio pré-ego refaz a velha trilha percorrida pela humanidade.

Uma semente embrionária e ainda não desenvolvida da consciência do ego dorme no redondo perfeito e nele desperta. Pouco importa se se trata de uma auto-representação desse estágio psíquico, manifesto num símbolo, ou se um ego posterior descreve esse estágio preliminar como o seu próprio passado. Como o ego não tem, nem pode ter, experiências próprias no estado embrionário, nem sequer experiências psíquicas — uma vez que a consciência que tem experiências dorme ainda na semente —, o ego posterior descreverá esse estado precedente, de que tem um conhecimento indefinido, posto que passível de ser percebido simbolicamente, como uma época "pré-natal". Trata-se da existência no paraíso, no qual a psique tem a sua morada pré-mundo, época anterior ao nascimento do ego, época do envolvimento inconsciente, época do flutuar no lago dos não-nascidos.

O tempo do princípio, anterior ao surgimento dos opostos, deve ser compreendido como a autodescrição daquele grande período em que não

* Cf. a obra de Jung e o seu estudo sobre a mandala em pessoas normais e doentes, crianças, etc.

havia ainda consciência. Trata-se do *wu chi* da filosofia chinesa, cujo símbolo é o círculo vazio.²³ Tudo ainda se encontra no "agora e sempre" da existência eterna; o sol, a lua e as estrelas, símbolos do tempo e, portanto, da transitoriedade, ainda não foram criados; e o dia e a noite, o ontem e o amanhã, o vir-a-ser e o perecer, o fluxo da vida e o nascimento e a morte, ainda não entraram no mundo. Esse estado pré-histórico do ser não é o tempo, mas, da mesma maneira como a época que precede o surgimento do homem, o nascimento e a geração, a eternidade. E, assim como não há tempo antes do nascimento do homem e do ego, mas apenas eternidade, não há igualmente espaço, mas somente infinidade.

A pergunta primária: "de onde?", como pergunta inicial e como pergunta pelo princípio, só pode ser respondida por uma única resposta e por duas interpretações concernentes a essa pergunta. A única resposta é: do redondo; e as duas interpretações: do ventre e dos pais.

É essencial para toda psicologia e, de modo particular, para toda psicologia da infância, compreender esse problema e o seu simbolismo.

A uroboros representa o redondo que contém, isto é, o ventre primal materno e o útero, mas também a união do antagonismo masculino-feminino, os ancestrais, pai e mãe unidos em coabitação permanente. Embora pareça bem natural que a pergunta original deva estar vinculada ao problema dos Pais do Mundo, devemos perceber de uma vez por todas que lidamos com símbolos da originação, e não com a sexualidade ou com uma "teoria genital". O problema em torno do qual se revolvem as asserções mitológicas — e que, desde o começo, foi a questão primordial para o homem — está, de fato, ligado às origens da vida, do espírito e da alma.

Isso não significa que o homem primevo tenha sido uma espécie de filósofo; interrogações abstratas dessa espécie eram inteiramente alheias à sua consciência. A mitologia, no entanto, é produto do inconsciente coletivo e quem conhece a psicologia primitiva deve ficar estupefato diante da sabedoria inconsciente que se eleva das profundezas da psique humana em resposta a essas dúvidas inconscientes. O conhecimento inconsciente do fundamento da vida e das relações entre ela e o homem está registrado no ritual e no mito; essas são as respostas dadas pelo que o primitivo denomina alma e mente humanas às perguntas que eram muito vivas para ele, embora nenhuma consciência do ego as houvesse formulado de maneira consciente.

Muitos povos primitivos não reconhecem a ligação entre o intercuro sexual e o nascimento. Onde o intercuro sexual costuma ter início na infância, mas não leva à geração de crianças, como entre os primitivos, é natural concluir que o nascimento da criança nada tem que ver com a impregnação por um homem no ato sexual.

Contudo, a questão acerca da origem sempre deve ser respondida por "ventre", pois a experiência imemorial da humanidade é que toda criatura recém-nascida vem de um ventre. É por essa razão que o "redondo" da mitologia é chamado também de ventre e útero, muito embora esse lugar de origem não deva ser entendido no seu sentido concreto. Com efeito, toda a mitologia diz repetidamente que esse ventre é uma imagem, sendo o ventre da mulher apenas um aspecto parcial do símbolo primordial do nosso lugar de origem. Esse símbolo primordial significa muitas coisas ao mesmo tempo: não é apenas um conteúdo ou parte do corpo, mas uma pluralidade, um

mundo ou região cósmica que abriga muitos conteúdos dentro de si e onde muitos têm a morada do seu ser. "As Mães" não são uma mãe.

Todas as coisas profundas — abismo, vale, solo, assim como o mar e o fundo do mar, fontes, lagos e poços, a terra, o mundo interior, a caverna, a casa e a cidade — são partes desse arquétipo. Tudo o que é grande e envolvente e que contém, circunda, envolve, protege, preserva e nutre qualquer coisa pequena pertence ao reino maternal primordial.²⁴ Quando observou que todas as coisas ocultas eram femininas, Freud teria tido razão se o tivesse percebido como um símbolo. Ao interpretá-lo como a "genitália feminina", cometeu profundo erro de compreensão, porque a genitália feminina é apenas uma minúscula parte do arquétipo da Mãe Primordial.

Comparada a essa uroboros maternal, a consciência humana se sente embrionária, porque o sentimento do ego é o de estar plenamente contido nesse símbolo primordial. Ele é apenas um frágil e indefeso recém-chegado. Na fase pleromática da vida, em que o ego flutua no redondo como um girino, nada existe além da uroboros; é o tempo em que ainda não existe humanidade, apenas a divindade, o mundo, tem existência. É natural, portanto, que as primeiras fases da consciência do ego humano em evolução estejam sob o domínio da uroboros. São as fases de uma consciência do ego infantil que, embora já não sendo embrionária e possuindo existência própria, vive ainda no redondo, de que ainda não se desprende e do qual mal começa a se distinguir. Esse estágio inicial, em que a consciência do ego ainda se encontra no nível infantil, é marcado pela predominância do lado maternal da uroboros.

O mundo é experimentado como todo-envolvente e, nele, o homem experimenta a si mesmo, como um eu, apenas de maneira esporádica e momentânea. Assim como o ego infantil, vivendo outra vez essa fase, muito pouco desenvolvido e cansando-se com facilidade, emerge como uma ilha do oceano do inconsciente apenas ocasionalmente, voltando a afundar, assim também o homem primevo experimenta o mundo. Pequeno, frágil e muito dado ao sono, isto é, sobremaneira inconsciente, ele flutua no instintivo como o animal. Envolto e sustentado pela grande Mãe Natureza, embalado nos seus braços, ele é entregue a ela para o bem ou para o mal. Ele nada é; tudo é mundo. O mundo o abriga e alimenta, e ele mal tem vontade e age. Um nada fazer, um jazer inerte no inconsciente, um mero estar no inextinguível mundo crepuscular, com todas as necessidades sendo supridas sem esforço pela grande nutridora — eis o estado primevo, "beatífico". Todas as características maternas positivas estão em evidência nesse estágio, no qual o ego ainda é embrionário e não tem atividade própria. A uroboros do mundo maternal é vida e psique numa só coisa: fornece alimento e prazer, protege e aquece, conforta e perdoa. É o refúgio de todo sofrimento, alívio de todo desejo. Porque essa mãe é sempre a realizadora, doadora e auxiliadora. Essa imagem vívida da Grande e Boa Mãe foi, em todos os momentos de aflição, o refúgio da humanidade, e sempre o será; porque o estado de ser contido no todo, sem responsabilidade ou esforço, sem dúvidas e sem desunião do mundo, é paradisíaco e jamais pode ser realizado outra vez, em sua despreocupação prístina, na vida adulta.

Por ora, o lado positivo da Grande Mãe parece estar encarnado principalmente nesse estágio da uroboros. Somente num nível muito superior a "Boa Mãe" tornará a aparecer. Então, quando já não tem relação com um

ego embrionário, mas com uma personalidade adulta, amadurecida por uma rica experiência do mundo, ela se revela outra vez como Sophia, a Mãe "cheia de graça", ou, derramando as suas riquezas na plenitude criadora da verdadeira produtividade, como a "Mãe de Tudo o que é Vivo".

O estado primordial do perfeito estar contido não se refere a um estado histórico da humanidade (Rousseau ainda projetava essa fase psíquica no passado histórico, como o "estado natural" do selvagem). É, antes, a imagem de um estágio psíquico da humanidade, discernível apenas como imagem fronteira. Por mais que o mundo tenha forçado o homem primitivo a encarar a realidade, foi com grande relutância que este penetrou conscientemente nessa realidade. Mesmo hoje podemos ver, no comportamento dos primitivos, que a lei da gravidade, a inércia da psique, o desejo de permanecer inconsciente, constitui uma característica humana fundamental. E, todavia, mesmo isso é uma falsa formulação, uma vez que parte da consciência como se esta fosse a coisa natural e auto-evidente. No entanto, a fixação na inconsciência, a atração descendente da sua gravidade específica, não pode ser considerada um desejo de permanecer inconsciente; pelo contrário, é essa a coisa natural. Há, como força contrária, o desejo de se tornar consciente, um verdadeiro instinto que impulsiona o homem nessa direção. Não há necessidade de desejar permanecer inconsciente; somos primariamente inconscientes e podemos, no máximo, vencer a situação original em que o homem dormita no mundo, dormita no inconsciente, contido no infinito como um peixe no mar circundante. A evolução em direção à consciência é o que há de "não natural" na natureza; é exclusiva da espécie Homem, tendo este denominado a si mesmo, a partir disso, e com toda razão, *Homo sapiens*. A luta entre o que é específico do homem e o que é universalmente natural constitui a história do desenvolvimento consciente do homem.

Enquanto é fraca e sente a carga da sua existência como algo pesado e opressivo, ao mesmo tempo que considera o dormir e o sono como um delicioso prazer, a consciência do ego infantil ainda não descobriu a sua própria realidade e peculiaridade. Enquanto isso, a uroboros reina como grande roda rodopiante da vida, na qual todo o ainda-não-individualizado é contido na união dos antagonismos, não apenas como algo perecível, mas também como algo que deseja perecer.

O homem ainda não está em oposição à natureza, o ego ainda não está assentado em si mesmo em oposição ao inconsciente, mas o ser-ele-próprio é a experiência da exceção, molesta e dolorosa, que deve ser dominada. Falamos, nesse sentido, de "incesto urobórico". Não é preciso dizer que o termo "incesto" deve ser entendido de modo simbólico e não em sua conotação concreta e sexual. Sempre que aparece, o motivo do incesto é uma prefiguração do *hieros gamos*, a consumação do casamento sagrado – que só atinge a sua forma verdadeira com o herói.

O incesto urobórico é uma forma de penetração na mãe, de união com ela, contrastando com outras formas de incesto posteriores. No incesto urobórico, a ênfase no prazer e no amor não é, de forma alguma, ativa, mostrando-se mais como desejo de se dissolver e ser absorvido; é um deixar-se tomar passivamente, um submergir no pleroma, um perecer no oceano do gozo e morrer no amor. A Grande Mãe recolhe e acolhe dentro de si o infantilmente pequeno e repetidas vezes a morte está sob o signo do incesto urobórico da dissolução final, da união com a Mãe. A caverna, a terra, a

tumba, o sarcófago e o caixão mortuário são os símbolos desse ritual de religamento que se inicia com o sepultamento em posição fetal nos túmulos da Idade da Pedra e termina com as urnas cinerárias dos modernos.

Muitas modalidades de nostalgia e de saudade se referem a esse retorno ao incesto urobórico da autodissolução, da *unio mystica* dos piedosos e do querer-ser-inconsciente do bebedor ao "romantismo da morte" das raças germânicas. O incesto que chamamos de urobórico é o abandono de si mesmo e o regresso. É a forma de incesto do ego infantil, que ainda se acha muito próximo da mãe e ainda não encontrou a si mesmo, mas pode ser também a forma de incesto do ego enfermo de um neurótico e a de um ego tardio e cansado que, após ter se realizado, retorna à Mãe.

Apesar da sua própria dissolução e do aspecto mortal da uroboros, o ego embrionário não experimenta o incesto urobórico como algo hostil, ainda que ele seja aniquilado. O retorno ao grande redondo é um acontecimento pleno de confiança passiva e infantil, pois a consciência do ego infantil sempre sente o seu despertar, após a sua imersão na morte, como um renascimento. Ela se sente protegida pelas profundezas maternas, mesmo quando o ego desaparece e não há consciência de si. A consciência da humanidade se sente, com toda razão, como filho dessas profundezas primordiais, porque não apenas na história da humanidade a consciência é um produto tardio do ventre materno do inconsciente, mas também, em toda vida espiritual, a consciência reexperimenta o seu emergir do inconsciente no crescimento da infância – e toda noite, no sono, morrendo com o sol, ela torna a mergulhar nas profundezas do inconsciente, renascendo pela manhã e começando o dia mais uma vez.

A uroboros, o grande redondo, não é somente o ventre, mas também os "pais primordiais". O pai primordial está unido, na unidade urobórica, à mãe primordial, sendo eles inseparáveis. Nisso vive ainda a lei primordial pela qual em cima e embaixo, pai e mãe, céu e terra, Deus e mundo se refletem mutuamente e nenhum é separável do outro. De que outra maneira poderia a conjugação dos opostos, como estágio inicial da existência, ser representada mitologicamente a não ser pelo símbolo dos pais primordiais!

Desse modo, os pais primordiais, quando são a resposta à pergunta sobre a origem, são o próprio universo e o símbolo primordial da vida eterna. Eles são a perfeição de onde tudo brota; o ser eterno que gera, concebe e faz nascer a si mesmo, que mata e revivifica. Sua unidade é um estado de existência transcendente e divino, independente dos opostos – a "En-Sofh" sem forma da cabala, que significa a plenitude infinita e o nada. A imponência desse símbolo primordial da psique não reside apenas no fato de ele conter em si o estado não diferenciado, a transcendência dos opostos e a união; a uroboros simboliza também o impulso criador do novo começo, a "roda que gira por si mesma", o primeiro movimento e a espiral,²⁵ como o movimento ascendente em círculos da evolução.²⁶

Esse primeiro movimento, o elemento criativo do ato genésico, agregado naturalmente ao lado paterno da uroboros – como começo do vir-a-ser no tempo –, é mais difícil de ser apreendido numa imagem do que o lado da uroboros materna. Quando, por exemplo, lemos, na teologia egípcia, passagens como

Atum, que em Heliópolis se tornou um masturbador, empunhou o seu falo para excitar o gozo. Um par de irmãos foi gerado, Shu e Tefnut,²⁷

Ou

Copulei com o meu punho, uni-me à minha sombra e ejaculei da minha própria boca. Vomitei fora como Shu e cuspi fora como Tefnut.²⁸

vemos então a expressão clara da dificuldade de apreender o início criador num símbolo. Isso se relaciona com o que costumamos chamar a geração primordial ou o sair-de-si-mesmo de Deus. A força original das imagens ainda brilha por entre os nossos termos bem mais abstratos. A modalidade urobórica do gerar, em que aquele que gera e aquele que concebe são um só, leva à imagem do sair-de-si pelo sêmen, sem parceiro e sem dualidade.

Considerar essas imagens "obscenas" é incorrer no erro de uma profunda incompreensão. A verdadeira vida daqueles tempos era sexualmente muito mais ordenada, ou seja, mais pura do que a da maioria das culturas posteriores; o simbolismo sexual, no culto e no ritual, assim como no mito e na imagem, quer, no entanto, ser entendido de modo sagrado e transpessoal. Trata-se do simbolismo do criativo e não da genitalidade pessoal. É apenas incompreensão personalista o fator que torna "obscenos" esses conteúdos sagrados. Nisso o judaísmo – e, com ele, o cristianismo (incluindo Freud) – contribuíram de modo significativo e desastroso para esse mal-entendido. Na luta pelo monoteísmo e pela ética da consciência, a dessacralização dos valores pagãos era uma necessidade e, historicamente, um progresso, mas levou à completa distorção do mundo primordial do tempo antigo. O efeito da personalização secundária na batalha contra o paganismo foi a redução do transpessoal ao pessoal.* Os rituais sagrados se tornam agora sodomia, os cultos, prostituição, e assim por diante. Uma época cuja compreensão voltou a se abrir ao transpessoal precisa anular esse processo.

Os símbolos ulteriores da criação mostram como se formula melhor o que realmente se queria dizer. E isso sem que tenha havido repressões. O que deveria ser expresso desde o início não se referia ao sexo; era simbólico – mas é justamente esse o esforço com o qual a humanidade primitiva luta para encontrar as palavras que mostrem o que estava em jogo para ela.

A imagem do deus primordial e autofecundante ganha variações novas no Egito e na Índia, movimentando-se ambos no mesmo sentido, isto é, o da "espiritualização". Essa espiritualização é, no entanto, idêntica ao esforço de compreender a natureza da força criadora que está presente no princípio:

It is the heart which makes all that results, to come out, and it is the tongue, which repeats (expresses) the thought of the heart... that is what causes all the gods to be born, Atum with his Ennead, and every divine utterance manifests itself in thought of the heart and speech of the tongue.

[O coração faz surgir tudo que resulta e a língua repete (exprime) o pensamento do coração... Eis o que causa o nascimento de todos os deuses, Atum com a sua Enéade, e toda asserção divina se manifesta no pensamento do coração e na fala da língua.]

Ou:

*The Demiurg who created all the gods and their Kas is in his heart and in his tongue.*²⁹

* Cf. Parte II.

[O Demiurgo que criou todos os deuses e seu Kas está no seu coração e na sua língua.]

E, por fim, chegamos ao simbolismo mais espiritual e abstrato, em que Deus é o "sopro da vida":

Ele não me gerou da sua boca nem me concebeu no seu punho, mas me soprou do seu nariz.³⁰

A transição das imagens para o conceito se torna, nessa formulação do princípio criador, duplamente clara, quando se sabe que, nos hieróglifos, "pensamento" é escrito com a imagem de "coração" e "verbo", com a de "língua".

Nesse ponto do mito egípcio e do esforço criativo deste, temos o início do que, milênios mais tarde, encontraria a sua expressão não só no Gênesis da Bíblia, mas igualmente na doutrina do Logos, expressão essa que jamais se conseguiu separar totalmente da imagem primordial da divindade auto-revelante e automanifestante.

É compreensível que o princípio criador do qual nasce o mundo seja derivado da natureza criativa do próprio homem. Do mesmo modo que o homem – e tal como ainda hoje dizemos por meio das imagens da linguagem – extrai criativamente os conteúdos de si mesmo, da sua própria profundidade e se "exterioriza", assim também fazem os deuses. Desse modo, Vishnu, como javali, cria a terra, tirando-a do fundo do mar, e Deus mentaliza o mundo no coração e o exterioriza no verbo criador. Assim, o verbo, a fala, é um produto superior, a exteriorização de alguém que estava imerso dentro de si, isto é, que havia mergulhado nas suas próprias profundezas. Quando falamos de "introversão", dizemos a mesma coisa. Por isso, "tapas", aquecimento interno e "incubação" é, na Índia, o elemento criador, com a ajuda do qual surge toda a criação. A autofecundação da introversão, a experiência fundamental do espírito autogerador, torna-se clara no seguinte texto:

Ele, Prajapati, se pôs a orar e jejuar, porque desejava rebentos e se fecundou a si mesmo.³¹

Ou, como diz um texto egípcio:

Meu nome foi: aquele que se criou, deus primordial dos deuses primordiais.³²

O mesmo princípio do "aquecimento" como caminho da criação:

É que este universo nada era no princípio; não havia céu nem terra nem atmosfera. Este, por ter sido não-existente, orientou o seu pensamento: quero ser. Ele se aqueceu internamente.

Após descrever uma longa série de aquecimentos cosmogônicos e o nascimento dos elementos, o texto prossegue:

Ele encontrou uma base na terra. Após haver encontrado uma base firme na terra, desejou: quero propagar-me. Aqueceu-se e engravidou.³³

Assim como o lado maternal da uroboros dá à luz sem procriação, do mesmo modo o seu lado paternal procria sem o ventre materno. Os dois lados são complementares e pertinentes um ao outro. A pergunta primária é uma pergunta sobre a origem daquilo que move o vivo. Os mitos da criação oferecem uma resposta a essa pergunta. Dizem ser a criação algo que não é plenamente exprimível pelo símbolo ou parábola da sexualidade e se esforçam, se assim se pode dizer, por captar numa imagem o informável.

Verbo criador, sopro criador, pneuma – isto é, espírito criador. Mas esse conceito de espírito é apenas a abstração do vento-ruach-pneuma-animus procriador que vivifica pelo in-soprar, pelo “inspirar”. O falo solar que simboliza o elemento criador é a fonte do vento, tanto num papiro mágico egípcio como na visão de um psicótico moderno.³⁴ Esse vento, vindo através de um tubo que vai de Deus Pai no Sol até Maria, penetra, na forma da pomba Ruach do Espírito Santo, sob a saia daquela que concebe imaculadamente; ele é o pássaro fecundador dos primitivos e o espírito ancestral que, na forma de vento, fecunda tanto mulheres quanto tartarugas, abutres-fêmeas, etc.³⁵

O animal como fecundador, a divindade como fecundador, a divindade como animal, o animal como divindade – por toda parte, o enigma da fecundação está junto à alegria criadora. A humanidade pergunta pela origem de tudo o que é vivo, pergunta na qual ela funde numa só coisa a vida e a alma como alma viva, a energia, o espírito, o movimento, a respiração e o mana portador da energia vital. Esse Um que se acha no princípio é a força criadora contida na unidade urobórica dos Pais Primordiais, de onde sopra, gera, dá à luz, movimenta, respira e fala.

Embora o ego também experimente – e deva experimentar – a uroboros como o terrível poder sombrio do inconsciente, a humanidade de modo algum associa esse estágio da sua existência pré-consciente apenas com a experiência de medo e entorpecimento. Mesmo quando, para o ego consciente, a luz e a consciência andam juntas, assim como a treva e o inconsciente, a humanidade sabe ainda de outro conhecimento que, conforme acredita, é mais profundo e “além-mundo”. Mitologicamente, esse estar-iluminado costuma ser projetado no conhecimento adquirido antes do nascimento ou depois da morte.

No *Bardo Todol*, o livro tibetano dos mortos, instrui-se o morto com um ensinamento que culmina no conhecimento de que ele é idêntico à grande luz branca que está além da vida e da morte:

Tua própria consciência, luzente, vazia e inseparável do Grande Corpo de Radiação, não tem nascimento nem morte, e é a Luz Imutável – Buda Amitaba.³⁶

Esse saber é pós-consciente, pós-terreno e além-mundano; é ser-ciente na perfeição após a morte; porém é, do mesmo modo, pré-consciente, pré-mundano e pré-natal. A isso se refere o midrash judaico, ao atribuir um conhecimento ao não-nascido, no ventre materno, e ao dizer que, sobre a sua cabeça, brilharia uma luz na qual ele percebe todos os extremos do mundo.³⁷ O ser antes do princípio é igualmente todo-relacionado com uma presciência. Aquilo que, ainda no redondo, participa do conhecimento do não-plasmado, do mar primordial da sabedoria. Esse mar primordial – símbolo também do princípio, porque a uroboros como cobra-círculo é também o oceano – é a

36

fonte primal não apenas da criação, mas também da sabedoria. É por isso que os primeiros portadores da sabedoria surgem com frequência do mar, na forma de seres meio-peixes, tal como o Oânes babilônico, e trazem aos homens a sua sabedoria como revelação.

A sabedoria é pré-mundana, isto é, “pré-egóica”, anterior ao nascimento da consciência; por isso, mitologicamente, ela é pré-natal. Assim, o ser após a morte e o ser anterior ao nascimento dentro da uroboros são a mesma coisa. O círculo de vida e morte é fechado em si mesmo, é a roda do renascimento, e aquele que é instruído no *Bardo Todol* e não atinge no estado pós-vida o conhecimento mais elevado tornará a nascer. Para ele, a instrução após a morte é, portanto, simultaneamente, pré-natal.

A teoria mitológica do pré-conhecimento explica também a concepção segundo a qual todo conhecimento é “memória”. A tarefa do homem no mundo é relembrar com a sua consciência aquilo que era conhecimento antes de existir a consciência. Nesse sentido, diz-se do *saddik*, o “homem justo perfeito” do hassidismo, movimento místico judaico do final do século XVIII:

O Saddik descobre aquilo que se perdeu desde o nascimento e o restitui aos homens.³⁸

É a mesma concepção da doutrina filosófica de Platão sobre a visão pré-natal das idéias e a lembrança renovada. O conhecimento primordial da-quele que ainda está contido no perfeito torna-se evidente para nós na psicologia da criança. Nela, isso é bem claro, razão por que, entre muitos povos primitivos, a criança é tratada com especial respeito. Na criança, os grandes arquétipos e imagens do inconsciente coletivo são realidade viva e se acham muito próximos; na verdade, muitos dos seus ditos e reações, perguntas e respostas, sonhos e imagens, exprimem esse conhecimento que ainda deriva da sua existência pré-natal. É uma experiência transpessoal e não adquirida pessoalmente, uma propriedade trazida por ela do “outro lado”. Por isso, esse conhecimento é considerado, com justiça, um conhecimento ancestral e a criança, um ancestral renascido.

A teoria da hereditariedade, ao comprovar que, em termos biológicos, a criança carrega dentro de si a herança ancestral, “sendo” até, em larga medida, essa herança, também psicologicamente justificada. O transpessoal como arquétipo e instinto do inconsciente coletivo é, por essa razão, definido por Jung como “a experiência ancestral dentro de nós”;³⁹ desse modo, a criança, cuja vida como entidade pré-pessoal é largamente determinada pelo inconsciente coletivo, é de fato o portador dessa experiência ancestral que nela vive.

No mundo primevo da consciência, em que o ego debilmente desenvolvido ainda se encontra sob o domínio do inconsciente, rege, além do simbolismo cujos estágios mitológicos estamos tentando descrever, uma outra escala de símbolos, que corresponde à imagem psicomágica do corpo. Nela, determinados grupos de símbolos são atribuídos a determinadas regiões corporais. O esquema primitivo do corpo, composto de abdômen, peito e cabeça, é usado ainda hoje na psicologia corrente. Nesse esquema, e de modo abreviado, o abdômen significa o mundo instintivo; o peito com o coração, a zona dos sentimentos; e a cabeça com o cérebro, a do espírito. A psicologia

37

moderna e a linguagem são influenciadas, até hoje, por esse esquema primitivo do corpo, que é mais desenvolvido na psicologia indiana; na ioga kundalini, a consciência ascendente desperta e ativa os diferentes centros corpo-alma. Nela, o diafragma corresponde à superfície da terra, sendo o desenvolvimento que ultrapassa essa zona agregado ao "sol levante", à consciência que começa a deixar para trás o inconsciente e os seus liames.

O esquema corporal, como arquétipo do homem original a cuja imagem o mundo foi criado, é o símbolo básico de todos os sistemas em que partes do mundo são coordenadas com regiões do corpo. Essa coordenação é encontrada em toda parte, tanto no Egito como no México, tanto na literatura indiana como na cabala. Não somente Deus, mas também o mundo, são criados à imagem do homem. A relação do mundo e dos deuses com o esquema corporal é a primeira forma concretista da "imagem antropocêntrica do mundo", pela qual o homem está no centro ou no "coração" do mundo. Ela deriva da auto-sensação corporal, carregada de mana, que tem sido erroneamente entendida como "narcisista".

A carga de mana originalmente associada a tudo o que faz parte do corpo se expressa no medo primitivo das influências e atuações mágicas, que se baseia no fato de que cada parte do corpo, do cabelo caído até o excremento, pode representar e influenciar o corpo inteiro. O simbolismo da mitologia da criação, segundo o qual tudo que sai do corpo é criativo, também tem a sua origem na carga de mana dos corpos. Não apenas o sêmen, mas também a urina e a saliva, o suor, as fezes e o hálito, as palavras e as ventosidades, estão carregados de *criatividade*. De tudo isso nasce um mundo; toda essa "exteriorização" é "nascimento".

Para o homem primitivo, assim como para a criança, com o seu inconsciente superacentuado, a principal ênfase recai na região abdominal, com sua preponderância de vida vegetativa. O "coração" é, para eles, o centro mais elevado, representando o mesmo que é para nós a cabeça com que pensamos. Para o grego, a sede da consciência é o diafragma; para o indiano e o hebreu, é o coração. Para ambos, o pensar é emocional, estando ligado ao afeto e à paixão. A exaustão dos componentes emocionais* ainda não se efetuou. Só quando é uma paixão que comove o coração o pensamento atinge a consciência do ego e é percebido; somente a proximidade arquétípica da idéia afeta a consciência. O coração, no entanto, é também a sede da decisão ética; ele simboliza o centro da personalidade que, no Julgamento dos Mortos egípcio, era pesado. No misticismo judaico, ele desempenha o mesmo papel,³⁹ e falamos também do "bom coração" de um homem como se fosse um órgão ético. Tudo o que se situa abaixo do coração faz parte do reino do instinto. O fígado e os rins são centros viscerais de grande importância para a vida psíquica. O homem cuja consciência e inconsciência devam ser julgadas é examinado "pelo coração e pelos rins"; o exame do fígado como centro divinatório é tão conhecido como o castigo de Prometeu que, por haver roubado o fogo e pela sua extraordinária ampliação da consciência, é punido com remorsos pela água de Zeus, que lhe dilacera o fígado. Mas todos os centros abdominais, que funcionam como centros afetivos e regem também a sexualidade, já são centros de uma ordem superior. Bem mais embaixo está o plano psíquico dos processos intestinais do trato alimentar. O impulso de

* Cf. Parte II.

comer, a fome, parte dos aspectos mais elementares dos impulsos psíquicos do homem e a psicologia do abdômen representa um papel decisivo nos primitivos e nas crianças. Estar saciado ou não, sedento ou não, determina tanto mais o estado psíquico quanto menores forem a consciência e o desenvolvimento do ego. Para o ego embrionário, o aspecto alimentar é o único fator importante, do mesmo modo como, para o ego infantil — que considera a uroboros materna como a fonte de alimento e de satisfação —, essa esfera continua a ser extremamente enfatizada.

A "uroboros" é, na verdade, a "devoradora da cauda" e o símbolo do canal alimentar domina todo esse estágio. O estágio pantanosos da uroboros e do matriarcado primitivo, segundo a descrição de Bachofen, é um mundo onde todas as criaturas se entredoravam. O canibalismo é sintomático desse estado de coisas. Nesse nível, que é pré-genital, porque o sexo ainda não é operativo e a tensão polar entre os sexos ainda não surgiu, há apenas um mais forte que come e um mais fraco que é comido. Nesse mundo animal, uma vez que o cio é relativamente raro, a psicologia da fome ocupa o primeiro plano. A fome e a alimentação são os propulsores primordiais da humanidade.

A mitologia da criação também surge inicialmente e por toda parte com o simbolismo alimentar pré-genital, que é transpessoal por ser oriundo da camada original dos símbolos coletivos. A esfera do ser e do vir-a-ser da existência humana se agrupa aqui ao redor das funções da via alimentar. Comer = acolher, dar à luz = expulsar; a comida como o único conteúdo e o ser nutrido como a forma fundamental de existência, como o modo mais antigo de se apoderar de uma coisa, aparece já nos mais antigos textos egípcios, os textos das pirâmides. Dizem eles do morto ressuscitado:

O céu se anuvia, as estrelas chovem (?); as montanhas se movem, as vacas do deus-terra tremem... quando o vêem tal qual ele aparece e tem alma como um deus que vive dos seus pais e come das suas mães... É ele que come o homem e vive dos deuses... O coletor de crânios... este os pega para ele. A cabeça primorosa, esta os guarda para ele e os impele para ele (?), etc.

Os grandes deles são destinados ao seu desjejum, os menores para a sua véspera e os pequenos para a sua ceia. O que ele encontra no seu caminho, come...

Ele roubou dos deuses os corações. Comeu a coroa vermelha e engoliu a verde. Ele come dos pulmões dos sábios; sente-se satisfeito por viver dos corações e do encanto deles; ele se alegra (?) por devorar os... que estão na coroa vermelha. Ele prospera e o encanto deles está no seu corpo e a sua nobreza não lhe é retirada. Ele engoliu a inteligência de cada um dos deuses...⁴⁰

Encontramos um simbolismo correlato na Índia. Numa história da criação,⁴¹ as primeiras divindades são jogadas no oceano e entregues à "fome e à sede", às forças negativas das águas primordiais.

Prossegue o relato:

Eles considerou: aqui estão agora os mundos e os filhos dos mundos; agora quero criar alimento para eles! Ele chocou as águas, surgindo delas, por serem chocadas, uma forma. A forma que surgiu, esse é o alimento.

O alimento torna-se o "conteúdo cósmico" a ser apanhado e, quando o alento *apana* conseguiu pegá-lo, "ele o devorou". Noutra passagem, a fome é simbolizada como morte, que é aquilo que come e devora, tal como o sabemos pelo aspecto devorador e mortal da uroboros.

Até hoje a linguagem não consegue se libertar dessas imagens elementares. Engolir, devorar, fome, morte e goela estão relacionados entre si, e ainda hoje falamos, como o primitivo, de presas da morte, "guerra devoradora" e "doenças que consomem". Ser devorado e engolido é um arquétipo que não foi reproduzido apenas em todas as imagens do inferno e do diabo da Idade Média; nós próprios também expressamos o ser-engolido do pequeno pelo negativamente grande com a mesma imagem, ao dizer que alguém é devorado ou consumido por uma idéia, um movimento, um trabalho, etc.

Nesse nível, agregado à uroboros da cosmogonia, "mundo" — isto é, o conteúdo do mundo que deve ser "assimilado" — significa "alimento". Diz-se de Brahma:

*From food all creatures are produced,
All creatures that dwell on earth.
By food they live
And into food they finally pass.
Food is the chief among beings,
Therefore they call it the panacea.
Verily he obtains all food
Who worships Brahma as food.
For food is the chief among beings,
Therefore they call it the panacea.
All creatures are born of food,
By food they continue to grow.
Creatures feed on it, it upon creatures,
Therefore it is called food.⁴²*

[Nascidas do alimento são todas as criaturas, / Todas as criaturas que vivem na terra. / Do alimento lhes vem a vida / E em alimento por fim se convertem. / O alimento é o essencial entre os seres, / Por isso, eles o chamam panacéia. / Na verdade, obtém todo alimento / Quem venera Brahma como alimento. / Pois o alimento é o essencial entre os seres, / Por isso, eles o chamam panacéia. / Do alimento nascem todos os seres, / Pelo alimento eles continuam a crescer. / Dele se nutrem as criaturas e delas se nutre ele, / Por isso ele se chama alimento.]

Dessa uroboros no nível abdominal — a uroboros alimentar — diz-se que Brahma seria o alimento.⁴³

*Brahma arises through tapas.
From Brahma comes food.
From food — breath, spirit, truth,
Worlds, and in works, immortality.⁴⁴*

[Por meio de *tapas* Brahma surge, / De Brahma vem o alimento, / Do alimento, sopro, espírito, verdade, / Mundos; e, em obras, imortalidade.]

Esse mesmo simbolismo é usado no Upanishade Maitrayana,⁴⁵ onde a relação entre divindade e mundo é representada como a do alimento com aquele que o come. A divindade, outrora festejada como alimentadora do mundo, é agora, ao contrário, reconhecida como a que se nutre do mundo, porque o mundo, tal como o sacrifício, lhe serve de alimento.

Da mesma maneira que, na psicologia e na mitologia dos primitivos, a uroboros alimentar surge como grandeza cósmica, encontra-se, na especula-

ção filosófica relativamente tardia da Índia, o simbolismo da uroboros alimentar para elucidar a relação entre o sujeito Deus e o objeto Mundo e vice-versa.

Disso faz parte o "sacrifício" que é oferecido como alimento e é "comido" pela divindade, o que é um ato de incorporação, ou seja, de interiorização no sentido de pôr-algo-para-dentro, que representa, ao mesmo tempo, uma apropriação, ou seja, um acréscimo de poder.

Assim é que, na Índia, o mundo é o "alimento dos deuses". Conforme Deussen explicou, o mundo, segundo uma antiga idéia védica, foi criado por Prajapati, que é, ao mesmo tempo, vida e morte — ou fome. O mundo foi criado para ser comido como o sacrifício que ele mesmo oferece a si mesmo. Eis a interpretação do sacrifício do cavalo,⁴⁶ sendo o cavalo, tal como o touro noutras culturas, representação do universo:

Tudo o que ele criou alguma vez ele resolveu devorar: por devorar (*ad*) tudo, ele é chamado infinito (*aditi*). Portanto, o que compreende a natureza do *aditi* torna-se o alimento do universo e o universo lhe serve de alimento.⁴⁷

Nesta última frase, fica claro como uma época ulterior espiritualiza, pela interpretação correta, o antigo simbolismo, isto é, "põe para dentro", razão por que o comer, digerir e assimilar o mundo se manifesta como superar o, e apoderar-se do, mundo. Isso significa "compreender a natureza do *aditi*", o infinito do Criador que "come" o mundo criado por ele próprio. Desse modo, a conscientização surge no nível primitivo na forma de comer. Quando dizemos que a mente consciente "assimila" um conteúdo inconsciente, não estamos expressando muito mais do que aquilo que está implicado no símbolo do comer e do digerir.

Os exemplos da mitologia egípcia e indiana poderiam ser multiplicados à vontade, uma vez que esse tipo de simbolismo elementar da comida é arquetípico. Sempre que as bebidas, as frutas, ervas, etc. aparecem como veículos de vida e imortalidade, incluindo-se aí a "água" e o "pão" da vida, o sacramento da hóstia, assim como toda forma de culto que envolva comida, temos diante de nós esse antigo modo de expressão humana. A materialização de conteúdos psíquico-espirituais, isto é, o fato de conteúdos que consideramos psíquico-espirituais, como a vida, a imortalidade, a morte, etc.; aparecerem no ritual e no mito sob uma forma material como água, pão, fruta, etc. corresponde à mentalidade primitiva. O interior é projetado no exterior, como dizemos. Na realidade, algo externo é experimentado simbolicamente, isto é, como "saturado" de um conteúdo que, por considerá-lo psíquico-espiritual, associamos à própria psique. Esse objeto material exterior é então "incorporado", quer dizer, comido. O ato da conscientização é vivido no esquema elementar da nutrição e o ato ou ritual do comer concreto é a primeira forma de interiorização e conscientização conhecida da humanidade. Em toda essa esfera de simbolismo, assoma a uroboros maternal em seu aspecto mãe-filho, onde necessidade é fome e satisfação significa saciedade.

O corpo e a sensação corporal "auto-erótico-narcisista" — revisaremos ainda esse conceito — são uroboricamente fechados em si mesmos. Nesse estágio pré-genital, a autogratificação não é masturbação, mas satisfação por ser nutrido. Receber significa aqui "comer" e não "ser fecundado"; pôr-

para-fora, exteriorizar, significa aqui defecar, vomitar, urinar – e, mais tarde, falar – mas não parir ou gerar. O estágio criador masturbatório da uroboros, de caráter genital, precede o estágio sexual da criação por dois Pais Primordiais e ambos os estágios da criação são precedidos pelo da uroboros alimentar.

Todos esses “atos corporais” simbolizam algo que inclui, simultaneamente, um processo psíquico-espiritual. Os ritos do canibalismo e do banquete funerário, a engolição dos deuses nos Textos das Pirâmides, assim como os mistérios da comunhão, representam um ato espiritual.

Pelo acolher e pôr-para-dentro daquilo que representa o conteúdo do alimento ingerido ocorre uma transformação ou mudança. A transformação da unidade celular do corpo pela alimentação é a experiência transformadora mais elementar, de natureza animal, do homem. O modo como um homem cansado, faminto e fraco se torna alerta, forte, satisfeito ou saciado, ou como um sedento se refresca ou até, pela bebida alcoólica, se transforma, continua e continuará sendo, enquanto existirem homens, uma experiência fundamental da humanidade.

O surgimento desse simbolismo não significa, portanto, uma “regressão à esfera oral” no sentido de uma zona de prazer sexual perverso a ser superado, mas uma referência ao simbolismo urobórico primitivamente acentuado pelo inconsciente. A fecundação pela alimentação não é um desconhecimento do ato sexual nem uma substituição por um, de certo modo, “substituto não-esclarecido”, mas significa “assimilar completamente” em lugar de “unir-se com”. A fecundação pela alimentação é diferente, por exemplo, da mencionada fecundação pelo vento; ao comer, a ênfase está na “incorporação”, no “pôr-para-dentro”, e, no vento, reside na invisibilidade do que move e fecunda.*

De acordo com isso, no estágio da uroboros maternal alimentar, os seios sempre são enfatizados, como ocorre, por exemplo, nas imagens mitológicas da Grande Mãe de muitos seios ou nas inúmeras estátuas da deusa que aperta os seios. Aqui, a Grande Mãe nutridora é mais geradora que parturiente. O seio e o fluxo lácteo são elementos geradores que também podem aparecer em forma fálica, porque o leite, nesse caso, é entendido simbolicamente como agente fecundador. A mãe doadora de leite, cujo símbolo mais comum é a vaca, é geradora-criadora e, por isso, pode ter até caráter paternal. O filho que entra na questão é então, por ter sido fecundado, receptivo-feminino, independentemente do sexo. A uroboros maternal ainda é, tal como a criança, hermafrodita e pré-sexual. Assim, a mãe gera alimentando, a criança é fecundada comendo e, eliminando, está parindo. Para ambos, o fluxo alimentar é o símbolo da vida sem tensão polar e absolutamente assexual.

A ênfase no seio da Mãe e em seu caráter fálico, todavia, já forma um estágio de transição. A situação original é de completa contenção na uroboros. Quando surge o caráter fálico do seio ou quando a Mãe é vista como portadora de um falo, temos a indicação de que o sujeito infantil começa a se diferenciar. Inclinações ativas e passivas se tornam aos poucos distintas en-

tre si; os opostos fazem o seu aparecimento. O comer-conceber e o eliminar-parir se destacam aos poucos, como atos separados, do fluxo alimentar uniforme; e a oposição do ego à uroboros começa a ocupar o primeiro plano. Assim termina o beatífico existir na uroboros com a sua autarquia, perfeição e auto-suficiência encerrada em si mesma. Enquanto flutuava apenas como germe de ego no ventre da uroboros, o ego participava da perfeição paradisíaca desta. Essa autarquia domina por completo no ventre, onde a existência inconsciente se combina com a ausência de sofrimento. Aqui, tudo afluí por si mesmo e não há necessidade da mínima atividade pessoal, de uma reação instintiva e muito menos da consciência reguladora de um ego. O próprio ser e o mundo circundante – nesse caso, o corpo da mãe – existem numa *participation mystique*, que jamais poderá ser conseguida na relação com o mundo exterior. É compreensível que esse estado de ausência de ego que nenhuma reação de prazer-dor interrompe seja experimentado pela consciência egóica ulterior como uma das formas mais perfeitas da autarquia, da auto-suficiência completa. Platão descreve a formação do mundo com palavras que lembram esse estar-contido na perfeição da uroboros:

Ele não tinha necessidade de olhos, pois nada havia no exterior para ser visto; nem de ouvidos, pois nada havia no exterior para ele escutar. Não havia ar circundante que precisasse ser inspirado, nem necessidade de nenhum órgão mediante o qual suprir-se de alimento ou livrar-se deste quando digerido. Porque nada se segregava dele, assim também como de lado algum algo a ele se agregava – já que nada existia. Porque, em virtude da sua engenhosa estrutura, ele faz da sua própria decomposição a fonte da sua própria alimentação e todo sofrer e fazer só se realizam nele mesmo e por si mesmos. Porque a auto-suficiência – assim achava o seu construtor – era para ele muito melhor do que a necessidade que precisa dos outros.⁴⁹

Encontramos mais uma vez o ciclo urobórico de autogeração no nível alimentar. Do mesmo modo como a uroboros fecunda a si mesma na boca ao comer a própria cauda, assim também “os seus próprios dejetos lhe serviam de alimento”, um símbolo sempre recorrente de autonomia e auto-suficiência. Essa imagem primordial da uroboros autárquica está na base do homúnculo da alquimia, que é gerado no redondo – a retorta – por meio da rotação dos elementos, estando presente até mesmo nos fundamentos do *perpetuum mobile* da física.

Temos que nos preocupar com o problema da autarquia em todas as etapas da nossa investigação, porque ele está ligado a uma importante tendência do desenvolvimento do homem: o problema da sua autoformação. Distinguimos até agora três estágios da autarquia urobórica: o primeiro é o estágio pleromático de perfeição paradisíaca no não-nascido, o estágio embrionário do ego, que é construído pela consciência ulterior em oposição ao sofrimento do ego não-autárquico no mundo. O segundo estágio é o da uroboros alimentar, um circuito fechado, em que “os seus próprios dejetos lhe servem de alimento”. O terceiro, a fase genital-masturbatória, é o de Atum, que “gera dentro do seu próprio punho”. Todas essas imagens, assim como a da auto-incubação e do auto-engravidamento por meio de *tapas* como forma espiritual ulterior da autarquia, são imagens do princípio criador autocon-

tido. A autarquia urobórica, mesmo quando aparece como arquétipo dominante, não deve ser reduzida ao nível do auto-erotismo e do narcisismo.

* Uma interpretação psicanalítica que reduza⁴⁸ um ao estágio oral canibalesco da organização da libido e o outro à flatulência do nível anal é profundamente danosa para o homem cujos produtos simbólicos são dessa maneira incompreendidos e depreciados.

Ambos os conceitos só são válidos em casos de deficiências de desenvolvimento, nas quais o estágio evolutivo dominado pela uroboros persiste por um período de duração anormal. Mesmo nessa circunstância, no entanto, não se deve esquecer o aspecto positivo. A autarquia é um objetivo da vida e do desenvolvimento tão necessário quanto a adaptação. O autodesenvolvimento, a autodiferenciação e a autoformação são tendências da libido dotadas da mesma legitimidade que reveste a relação extrovertida com o objeto e a relação introvertida com o sujeito. A apreciação negativa implícita nos termos "auto-erotismo", "autismo" e "narcisismo" só tem justificativa em casos patológicos, onde se manifestam desvios dessa atitude básica natural; porque o desenvolvimento do ego, da consciência, da personalidade e, por fim, da própria individualidade, é, de fato, promovido pela autarquia, cujo símbolo é a uroboros. Em muitos casos, por conseguinte, o aparecimento do simbolismo urobórico, em especial se esse caráter formativo e estabilizador for marcado de maneira vigorosa – como ocorre, por exemplo, na mandala – indica que o desenvolvimento do ego está se movimentando na direção do self, oposta à adaptação ao objeto.

O desapego da uroboros, a entrada neste mundo e o encontro com o princípio universal dos opostos são as tarefas essenciais do desenvolvimento humano e individual. O processo de chegar a um acordo com os objetos dos mundos exterior e interior, de adaptação à vida coletiva e de entrosamento no mundo exterior e interior da humanidade, governa, com variados graus de intensidade nas diferentes fases, a vida de cada indivíduo. Para o extrovertido, a ênfase recai nos objetos exteriores, nas pessoas, coisas e circunstâncias; para o introvertido, nos objetos interiores, nos complexos e arquétipos. Ambos têm em comum a relação com o objeto, seja este interno ou externo. Mesmo o desenvolvimento do introvertido, que se relaciona em termos essenciais com a base psíquica, é, nesse sentido, "vinculado ao objeto", embora os objetos se encontrem dentro dele e não fora – forças psíquicas, em vez de forças econômicas, sociais ou físicas.

Contudo, além dessa tendência de desenvolvimento, há outra, igualmente legítima, que é auto-relacionada ou "centrovertida". Essa tendência ajuda a desenvolver a personalidade e a realização individual. Esse desenvolvimento pode derivar os seus conteúdos tanto de fora como de dentro, sem distinção, sendo alimentado igualmente pela introversão e pela extroversão. O seu centro de gravidade, no entanto, não reside nos objetos, sejam eles internos ou externos, nem na relação com eles, mas na autoformação, isto é, no levantamento e elaboração de uma estrutura da personalidade que, como núcleo e centro do posicionamento na vida, usa os objetos do mundo interior e exterior como material para o desenvolvimento da sua integralidade. Essa integralidade é um fim em si mesmo, é autárquica; ela é sobremodo independente de todo valor utilitário que possa ter, quer para o exterior coletivo ou para as forças psíquicas interiores.

O fato de estarmos, não obstante, tratando de um princípio criador de decisiva importância para a cultura será demonstrado noutro lugar.

A autoformação, cujos efeitos na segunda metade da vida Jung denominou "individuação",⁵⁰ tem o seu padrão crítico de desenvolvimento não apenas na primeira metade da vida, mas também já na infância. A formação do ego e da consciência está, em larga medida, sob o signo da autoformação. A estabilidade do ego, isto é, a sua capacidade de se manter firme diante das

tendências desintegradoras do inconsciente e do mundo, se desenvolve muito cedo, tal como ocorre com a tendência de extensão da consciência, que é também um requisito importante da autoformação. Embora o ego e a consciência, na primeira metade da vida, se preocupem, principalmente com a adaptação, parecendo a tendência autoformadora ir para o segundo plano, os princípios dessa tendência à auto-realização – que só se coordenam com uma maior maturidade – já se encontram na infância, na qual já são decididas as primeiras batalhas nesse sentido. O estágio alegadamente narcisista, autista, auto-erótico, egocêntrico e, como vimos, antropocêntrico da uroboros, tão evidente no auto-relacionamento autárquico e ingênuo da criança, forma um importante pré-estágio do autodesenvolvimento ulterior.

O mesmo simbolismo urobórico que está presente no começo, antes do início do desenvolvimento do ego, ressurgirá no final, quando o desenvolvimento do ego é substituído pelo desenvolvimento do self ou individuação. Quando o princípio universal dos opostos já não predomina, e devorar o mundo ou ser por ele devorado deixa de ser o mais importante, o símbolo da uroboros ressurgirá como mandala.

O alvo da vida é agora tornar-se independente do mundo, destacar-se e ter autonomia. O caráter autárquico da uroboros aparece como símbolo positivo a indicar uma nova direção. Enquanto o incesto urobórico do neurótico, assim como a sua fixação pleromática, denotam uma incapacidade de libertação das origens e um não-querer-vir-ao mundo, o surgimento do simbolismo da mandala-uroboros no homem maduro é uma indicação de que ele precisa se libertar outra vez deste mundo de que já está "saturado" e encontrar-se a si mesmo. Através de um processo novo, ele tem de "parir-se para fora" deste mundo onde precisava "parir-se para dentro" com o ego crescente.

Dessa maneira, a figura "perfeita" da uroboros, que se acha efetivamente no centro do mundo inconsciente do primitivo e da criança,* é, ao mesmo tempo, o símbolo central da segunda metade da vida, bem como o núcleo da tendência de desenvolvimento a que demos o nome de autoformação ou centroversão. O símbolo da mandala circular está presente no começo e no fim. No começo, toma a forma mitológica do paraíso; no fim, da Jerusalém Celestial. A forma perfeita do círculo, de cujo centro parte a divisão em quatro que posiciona os opostos, é também, na história do desenvolvimento, um dos símbolos mais antigos e mais recentes. Ela é encontrada nos santuários da Idade da Pedra; é o paraíso, onde as quatro correntes têm a sua origem e, na mitologia de Caná, é o ponto central onde tem assento o grande deus El, "na origem das correntes, no centro das origens dos dois mares".⁵¹

A uroboros, que pode ser encontrada em todas as épocas e culturas, surge depois como ulterior ao desenvolvimento psíquico individual, como rotundidade da alma, como símbolo da integralidade e plenitude recuperadas da vida. É o lugar da transfiguração e da iluminação, do fim, assim como do começo mitológico, da aurora primordial.

Assim, o grande redondo da uroboros se estende como uma abóbada por sobre a vida do homem, no começo envolvendo-o quando na aurora da

* Cf. o papel desempenhado pelo círculo nos primeiros desenhos das crianças.

infância e – com uma nova forma – tornando a acolhê-lo no fim. Mas, na sua própria vida individual, o pleroma da unidade universal também pode ser buscado e achado na experiência religiosa. No misticismo, onde a figura em si infinita da uroboros surge como "mar da divindade", trata-se frequentemente de uma dissolução do ego, de uma perda extática do ego, que corresponde ao incesto urobórico. Quando, porém, em vez da dissolução mortal-extática do ego, encontra-se, em primeiro plano, o "morre e torna a ser" do renascimento, a coisa é diferente. Quando o aspecto do renascimento prevalece sobre o da morte, não há uma regressão, mas um processo criador. A sua relação com o estágio urobórico será discutida de maneira integral adiante, porque a distinção entre os processos criadores e patológicos é de especial importância em toda psicologia profunda.

Para ambos os processos, a uroboros é apropriada como símbolo de originação. Nos fenômenos criadores, e não apenas nos religiosos, a figura do redondo que abarca toda a duração da vida significa igualmente o mar regenerador e a fonte da vida superior. É, contudo, essa mesma figura que, no seu abraço aderente, impede o neurótico de nascer para a vida. Nesse caso, na maioria das vezes não se trata mais da figura original da uroboros, e sim, se houver um ego desenvolvido, de outro estágio, a saber, o do domínio da uroboros sobre o ego ou, noutros termos, da figura da "Grande Mãe".

II A Grande Mãe O Ego sob o Domínio da Uroboros

Quando começa a emergir da sua identidade com a uroboros e a união original do estado embrionário no ventre materno chega ao fim, o ego assume nova atitude diante do mundo. A visão que o indivíduo tem do mundo sofre modificações a cada estágio do seu desenvolvimento, sendo as variações de arquétipos e símbolos, de deuses e mitos, a expressão, mas também o instrumento, dessa mudança. A exaustão da uroboros significa nascer e descer para o mundo inferior, pleno dos perigos e desconfortos da realidade. O ego nascente torna-se consciente das qualidades de prazer-dor nas quais se experimenta a si mesmo como pleno de prazer ou de dor; em consequência, o mundo se torna ambivalente para ele. A vida inconsciente da natureza, que é também a vida da uroboros, une em si a mais despropositada destruição assassina com o supremo sentido da criação instintiva; porque a unidade significativa do organismo é tão "natural" quanto o câncer que o devora. O mesmo se aplica à unidade da vida no interior da uroboros, que, tal como o pântano, gera, dá à luz e mata, no círculo sem fim do eterno estar-enterrado-dentro-de-si-mesmo. Esse mundo experimentado por um ego humano prestes a despertar é o mundo do matriarcado de J.J. Bachofen, com as suas deusas da maternidade e do destino. A mãe devoradora e malvada e a mãe doadora e bondosa são dois aspectos da grande Deusa Mãe urobórica que reina nesse nível psíquico.

A evidente ambivalência do arquétipo, a sua bilateralidade, condiciona também uma atitude ambivalente do ego diante do arquétipo em cujo poder se encontra.

A figura esmagadora do inconsciente, o seu aspecto devorador e destrutivo – pouco importa de onde vem ou em que se manifesta – é vista figurativamente como mãe malvada, como senhora sanguinária da morte e da peste, da fome ou do dilúvio, do impulso da violência ou da doçura sedutora que leva à ruína. Mas, como mãe boa, ela é a plenitude do mundo generoso, a dispensadora de vida e felicidade, a terra nutridora, a cornucópia do ventre fértil. Ela é a experiência instintiva que a humanidade tem da profundidade e

da beleza do mundo, da bondade e da graça da profundidade criadora que a cada dia promete e sempre cumpre a ressurreição, a reanimação e o novo nascimento.

Diante de tudo isso, o ego, a consciência, o indivíduo, fica pequeno e impotente. Sente-se indefeso e minúsculo, aprisionado e dependente sem salvação, como uma pequena ilha que flutua nas vastidões do oceano primal. Nesse estágio, a consciência não logrou ainda encontrar um ponto de apoio firme em meio ao dilúvio do ser inconsciente. Para o ego primitivo, tudo se acha ainda envolto pelo abismo aquoso, em cujos turbilhões esse ego gira, para lá e para cá, desorientado, privado de um sentido de distinção, indefeso diante desse remoinho misterioso que o inunda repetidas vezes, não apenas do interior como do exterior.

Exposto às sombrias forças do mundo e do inconsciente, o homem primitivo sente a vida, necessariamente, como algo caracterizado pelo perigo constante. A vida no cosmos psíquico do primitivo é cheia de perigo e incerteza; e o caráter demoníaco do mundo exterior, onde há doenças e morte, inanição, dilúvios, secas e terremotos, é levado a extremos ao ser contaminado pelo que denominamos mundo interior. Os terrores de um mundo regido pela irracionalidade do acaso e que não é mitigado pelo conhecimento das leis da causalidade se tornam ainda mais sinistros graças aos espíritos dos mortos, aos demônios e deuses, feiticeiras e mágicos; de todas essas entidades emanam efeitos invisíveis e a realidade de ser obrigado por isso se manifesta nos temores, explosões emocionais, frenesim orgiásticos, epidemias psíquicas, ímpetos sazonais de luxúria, impulsos assassinos, visões, sonhos e alucinações. Basta conhecer o alcance, mesmo nos nossos dias, do temor primordial do homem ocidental em face do mundo, a despeito da sua consciência de certo modo altamente desenvolvida, para compreender aproximadamente o temor do primitivo diante do mundo, assim como o seu sentimento de estar em perigo.

A criança também experimenta essa mesma indefinibilidade do mundo; ela ainda não é capaz de se orientar com consciência e de reconhecer o mundo e enfrenta cada evento como se fosse uma devastadora inovação, estando exposta a todos os caprichos do mundo e dos homens. Nela habita igualmente esse terror primitivo que vem do mundo exterior contaminado pelo mundo interior, e que a projeção torna misterioso, como vemos nas visões de mundo dinamista e animista. Esse terror é expressão da situação presente na alvorada do mundo, onde uma pequena e frágil consciência do ego se vê diante do gigantesco mundo. A supremacia do mundo dos objetos e do mundo do inconsciente é uma experiência que tem de ser aceita. Por isso, o medo é um fenômeno normal na psicologia da criança. Embora diminua à medida que a consciência se fortalece, ele forma, porém, um impulso transpessoal para o desenvolvimento da consciência. Componentes importantes da formação do ego, do desenvolvimento da consciência, da cultura, da religião, das artes e ciências, têm origem na tendência de representar e superar esse medo. É, portanto, muito errado reduzi-lo a fatores pessoais ou ambientais, assim como procurar livrar-se dele dessa maneira.

Na história da tribo, bem como na do indivíduo, a desorientação do ego infantil leva os componentes do prazer e da dor a serem experimentados sem distinção um do outro ou, em todo caso, leva o objeto da experiência a ser

"tingido" pela mistura deles. A não-separação de opostos e a resultante ambivalência do ego com relação a todos os objetos evocam um sentimento de temor e impotência. O mundo é urobórico e supremo, sendo essa supremacia urobórica experimentada, quer como o mundo ou como o inconsciente, quer como o ambiente onde se está ou como o próprio corpo.

O domínio da uroboros, no decorrer da fase infantil da consciência do ego, é o que Bachofen descreve como a época do matriarcado; e todos os símbolos que ele associa com essa época surgem ainda hoje em relação a esse estágio psíquico. Devemos enfatizar, uma vez mais, que "estágio" se refere a uma camada estrutural, e não a uma época histórica. No desenvolvimento individual, e talvez também no coletivo, essas camadas não estão umas sobre as outras num arranjo ordenado, mas, tal como na estratificação geológica da terra, camadas remotas podem estar deslocadas para cima e camadas mais recentes, para baixo.

Mais tarde, teremos que considerar o desenvolvimento masculino e feminino em relação aos seus opostos. Há, contudo, algo que, por mais paradoxal que se afigure, pode-se estabelecer agora como lei básica: também na mulher a consciência tem, diante do inconsciente, caráter masculino. A correlação "consciência-luz-dia" e "inconsciência-treva-noite" é válida, independentemente do sexo, e não se altera diante do fato de a polaridade espírito-instinto se organizar em bases diferentes nos homens e nas mulheres. A consciência do ego em si tem caráter masculino também na mulher, do mesmo modo como o inconsciente é feminino nos homens.*

O matriarcado de Bachofen é o estágio da consciência do ego não-desenvolvida, ainda enredada pela natureza e pelo mundo. Por isso, faz parte desse princípio urobórico a predominância da terra e da vegetação com todo o seu simbolismo:

Não é a terra que imita a mulher, mas esta que imita aquela. Os antigos consideravam o casamento uma questão agrária; toda a terminologia da lei matrimonial vem da agricultura.⁵²

diz Bachofen, retomando a observação de Platão:

Na gravidez e na geração, a mulher não dá um exemplo à terra, mas esta é que dá um exemplo àquela.⁵³

Esses ditos reconhecem a prioridade do transpessoal e a natureza derivada do pessoal. Mesmo o casamento, a regulamentação do princípio sexual dos opostos, deriva do princípio terreno do matriarcado.

Nesse estágio, o simbolismo alimentar e os órgãos com ele coordenados são de decisiva importância. Isso explica por que as culturas da Mãe Deusa e as suas mitologias estão intimamente relacionadas com a fertilidade e o crescimento e, em particular, com a agricultura e, por conseguinte, com o campo alimentar, ou seja, com a matéria e a área corporal.

* Isso não contradiz a afirmação de Jung de que o ego da mulher tem caráter feminino e o seu inconsciente, caráter masculino. A mulher trava parte da batalha heróica com a ajuda da sua consciência masculina ou, na linguagem da psicologia analítica, do seu "animus"; para ela, no entanto, essa não é a única batalha, nem a final. Contudo, o problema da "consciência matriarcal" aqui mencionado só poderá ser tratado na minha obra sobre a psicologia do feminino.

O estágio da uroboros maternal se caracteriza pela relação entre a criança pequena e a mãe que alimenta, mas é, ao mesmo tempo, um período histórico em que a dependência do homem com relação à terra e à natureza alcança o auge. Ligada a ambos os aspectos, há a dependência do ego e da consciência diante do inconsciente, cuja predominância determina esse estágio da existência. A dependência entre a sequência "criança-homem-ego-consciência" e a sequência "mãe-terra-natureza-inconsciente" ilustra a relação entre o pessoal e o transpessoal, assim como a sua dependência recíproca.

Esse estágio de desenvolvimento é regido pela imagem da Deusa Mãe com a Criança Divina, enfatizando a natureza carente e indefesa da criança e o lado protetor da mãe. Na forma de cabra, ela amamenta o garoto cretense Zeus e o protege do pai devorador; Ísis traz o garoto Horó de volta à vida, depois de ele ter sido picado por um escorpião; e Maria protege o Menino Jesus, ao fugir de Herodes, da mesma maneira como Leto oculta os seus filhos, divinamente gerados, da ira da deusa hostil. A criança é o deus companheiro da Grande Mãe. Como criança e como Cabir, ela se situa ao lado e debaixo dela como criatura dependente. Mesmo para o deus jovem, a Grande Mãe é o destino. Quanto mais para a criança, cuja natureza é pertencer à mãe e ser parte dependente da vida dela!

Esse relacionamento é expresso de forma mais vívida nos símbolos "pré-humanos", em que a Mãe é o mar, um lago ou um rio, e a criança, um peixe que nada nas águas envolventes.⁵⁴

O pequeno Horó, filho de Ísis; Jacinto; Erisícton e Dioniso; Melicerta, o filho de Ino; e incontáveis outras crianças bem-amadas encontram-se sob o domínio da toda-poderosa Mãe Deusa. Para esses filhos, ela ainda é o agente benfeitor do nascimento e protetor, a Mãe jovem, a Madona. Ainda não há conflito confesso, porque a contenção original da criança na uroboros maternal produz a felicidade de uma relação mútua imperturbável. A Madona é a imagem que o ego adulto associa a esse estágio infantil, mas o próprio ego infantil – correspondente ao estado ainda não centrado do ego e da consciência – ainda experimenta o caráter pleromático amorfo da uroboros maternal.

Não obstante, essa criança sofre o mesmo destino do amante adolescente que a sucede: é morta. O seu sacrifício, morte e ressurreição são o ponto central de cultos rituais primitivos da humanidade, relacionados com o sacrifício de crianças. Nascida para morrer, nascendo para renascer, a criança é associada ao ritmo anual da vegetação. O Zeus-menino cretense, nutrido pela Grande Mãe – que assumiu a forma de cabra, vaca, cadela, porca, pomba ou abelha⁵⁵ –, nasce todo ano e morre todo ano. Mas esse menino, por ser luz, é mais do que mera vegetação:

Certo mito, muito original em seu caráter primitivo, embora só tenha sido registrado em épocas posteriores, nos fala de uma criança que nascia todo ano, já que se refere a uma luz que todo ano irradiava de uma gruta, "quando o sangue jorrava no nascimento de Zeus".⁵⁶

Contudo, a criança moribunda e sacrificada não tem o destino trágico do amante-adolescente; no retorno à Mãe mortal, a *mater larum* dos ro-

manos, há ainda acolhimento e conforto, o estar contido na Grande Mãe envolve a existência infantil, tanto na vida como na morte.*

Numa fase em que a consciência começa a obter a sua autoconsciência, isto é, a se reconhecer e a discriminar-se como um ego e individual distinto, a preponderância da uroboros maternal se torna tragicamente funesta para esse ego. Sentimentos de transitoriedade e de mortalidade, de impotência e isolamento, coloreem agora a imagem que o ego faz da uroboros, em absoluto contraste com a situação original de contentamento. Enquanto, no princípio, o estado de vigília era uma dura exaustão para a frágil consciência do ego, e o sono, uma bênção para que ela pudesse, mais tarde, render-se arrebatadamente ao incesto urobórico e retornar ao Grande Redondo, esse retorno agora se torna cada vez mais difícil e é realizado com crescente má vontade à medida que as exigências da sua própria existência independente se tornam mais insistentes. Agora a uroboros maternal passa a ser a escuridão, a noite, o oposto do dia e da vigilância da consciência. A transitoriedade e o problema da morte passam a ser a dominante do sentimento de vida; Bachofen descreve os que nascem de uma mãe, que sabem que nasceram apenas de terra e de mãe, como sendo "tristes por natureza", pois o caráter perecível e necessário da morte é apenas um lado da uroboros – uma vez que o seu outro lado significa nascimento e vida. A roda do mundo, o poderoso tear do tempo, as Irmãs Destino e a roda do nascimento e da morte são símbolos que exprimem a tristeza que domina a vida do ego adolescente.

Nessa terceira fase, a semente do ego já atingiu certo grau de autonomia. Os estágios embrionário e infantil acabaram; contudo, embora o adolescente já não enfrente a uroboros como uma simples criança, a soberania da uroboros sobre ele ainda não acabou.

Ao desenvolvimento progressivo do ego corresponde a formação progressiva dos objetos relacionados com ele. A uroboros maternal, informe – no sentido de que a figura humana tem uma forma –, é agora sucedida pela figura da Grande Mãe.

* O livro de Jung-Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, suplementa o nosso estudo em importantes aspectos. Cabem aqui, no entanto, algumas observações críticas. A parte em que Kerényi trata do mito de Deméter-Persefone é fundamental para o nosso projetado estudo da psicologia feminina e dos seus desvios da linha de desenvolvimento por estádios, e nele será discutido de maneira plena. O procedimento por nós adotado, que consiste em examinar determinado grupo de arquétipos do ponto de vista evolutivo, é "biográfico" no próprio sentido que Kerényi⁵⁷ rejeita. Não há dúvida de que os arquétipos são intemporais e, portanto, eternos como Deus, razão por que a Criança Divina jamais "se torna" o jovem divino, sendo mais apropriado dizer que as duas entidades existem paralelamente, sem nenhum vínculo entre si, como idênticas eternas.

É, todavia, os deuses de fato "se tornam"; têm o seu destino e, por conseguinte, a sua "biografia". Esse aspecto evolutivo do eterno, nós o vemos como um dos tantos aspectos verdadeiros e possíveis; e fazemos referência ao estágio infantil unicamente como o estágio de transição da uroboros para a adolescência, sem elaborar a sua existência independente. Nesse sentido, essa obra de Jung e Kerényi enriquece sobremaneira o nosso tema.

No arquétipo da criança, o ego consciente ainda se encontra inteiramente separado do self inconsciente, havendo em toda parte vestígios do fato de ele estar contido na uroboros, a divindade primordial. Assim, Jung fala do "hermafroditismo da criança" e da "criança como princípio e fim". A "invencibilidade da criança" exprime não só o lugar que é a sede da divindade invencível, isto é, da uroboros, mas também a natureza invencível do novo desenvolvimento que a criança, como luz e consciência, representa. Esses dois elementos pertencem ao caráter eterno da Criança Divina.

Com o fenômeno do seu "abandono", entretanto, entramos no destino histórico da criança. Aqui, o seu afastamento, diferenciação e caráter ímpar são objeto de ênfase, assim como o início da decisiva oposição aos Primeiros Pais, que determina a carreira biográfica da criança e, ao mesmo tempo, o progresso espiritual da humanidade.

O caráter urobórico da Grande Mãe transparece sempre que ela é adorada em forma andrógina, por exemplo, como a deusa barbada do Chipre e de Cartago.⁵⁸ A mulher de barba ou que tem falo trai o seu caráter urobórico na não-diferenciação entre masculino e feminino. Só mais tarde esse híbrido será substituído por figuras sexualmente inequívocas, tendo em vista que a sua natureza mista e ambivalente representa o estágio mais remoto a partir do qual os opostos serão diferenciados.

Assim, a consciência infantil, que experimenta constantemente os seus vínculos com a matriz – da qual surgiu – e a sua dependência dela, torna-se aos poucos um sistema independente: a consciência se torna autoconsciência e emerge um ego reflexivo e que sabe de si mesmo como o centro da consciência. Mesmo antes de o ego se centrar, há uma espécie de consciência, tal como podemos observar atos conscientes no bebê antes do surgimento da consciência do ego. Porém, só quando o ego experimenta a si mesmo como algo distinto e diferente do inconsciente, há superação do estágio embrionário e só então pode se formar um sistema, autônomo e baseado em si mesmo, da consciência. O reflexo desse estágio inicial da consciência na sua relação com o inconsciente é encontrado na mitologia da Mãe Deusa e do seu vínculo com o filho-amante. As figuras de Átis, Adônis, Tamuz e Osiris⁵⁹ nas culturas do Oriente Próximo não nascem “simplesmente” de uma mãe; pelo contrário, esse aspecto é totalmente eclipsado pelo fato de eles serem os amantes das suas mães; são amados, assassinados, sepultados e lamentados por elas, e então renascem através delas. A figura do filho-amante segue o estágio do embrião e da criança. Ao diferenciar-se do inconsciente e reafirmar a sua alteridade masculina, ele quase se transforma em parceiro do inconsciente maternal; é filho, mas também amante. Mas ainda não está à altura dessa feminilidade maternal; sob ela sucumbe, morrendo, retorna a ela e é por ela engolido. A mãe bem-amada se converte na terrível Deusa da Morte. Ela quase se diverte às custas do filho, com a vida e a morte dele, dominando até o seu renascimento. Quando, como deus que morre para ressuscitar, ele está ligado à fertilidade da terra e vegetação, a soberania da Mãe Terra é tão óbvia quanto a própria independência dele é questionável. O princípio masculino ainda não é uma tendência paternal que equilibre o princípio maternal-feminino; ainda é jovem e vernal, apenas o começo de um desenvolvimento próprio que se aparta do lugar de origem e da dependência da relação infantil.

Essas relações estão resumidas em Bachofen:

A mãe é anterior ao filho. A feminilidade está situada na cúspide; só depois dela, em segunda linha, surge a formação masculina da energia. A mulher é, o homem será. Onde o princípio é a terra, a substância maternal básica. Do seu colo maternal surge então a criação visível e só nesta se mostra uma geração separada em dois; só nesta a formação masculina vem à luz do dia. Portanto, mulher e homem não aparecem ao mesmo tempo; não são da mesma ordem. A mulher é o dado, sendo o homem, saído da mulher, o que veio-a-ser. Ele faz parte da criação visível, mas em constante mudança; só vem a existir em forma perecível. Existe desde o início, dada e imutável, é unicamente a mulher e, por isso, o homem é condenado ao constante declínio. No reino da vida física, por conseguinte, o princípio masculino está situado no segundo lugar, é subordinado ao feminino. Nisso reside o modelo e o fundamento da ginecocracia e está enraizada também a idéia, pertencente aos primórdios do tempo, da união de uma mãe imortal com um pai mortal. Ela, sempre a mesma, mas, do lado do homem, uma série incalculável de gerações. A mesma Mãe Primordial se une sempre a novos homens.

A criação visível, o filho da Mãe Terra, torna-se a idéia do progenitor. Adônis, a imagem do mundo exterior, que cada ano decai e ressurgente novamente, passa a ser e se chama “Papas”, o procriador daquilo que ele próprio é. A ele corresponde Pluto. Como filho de Deméter, Pluto é a criação visível em contínua renovação; como esposo de Penia, ele é o seu pai e criador. Ele é a um só tempo a riqueza vinda do colo maternal da terra e o doador de riquezas; é a um só tempo objeto e potência ativa, criador e criatura, causa e efeito. Mas a primeira manifestação do poder masculino na terra é em forma de filho. Do filho se deduz o pai; a existência e a natureza do poder masculino se evidencia primeiro no filho. Nisso se baseia a subordinação do princípio masculino ao da mãe. O homem surge como criatura e não como criador, como efeito e não como causa. O inverso se aplica à mãe. Ela está antes da criatura; ela se apresenta como causa, como primeira doadora de vida, e não como efeito. Não é para ser reconhecida através da criatura, mas por si mesma. Numa palavra, existe primeiro como mãe e o homem, como filho.⁶⁰

O homem nasce então da mulher, graças à maravilhosa metamorfose da natureza, que se repete em cada nascimento de criança do sexo masculino. No filho aparece a mãe transformada no pai. O bode, todavia, é apenas atributo de Afrodite, sendo, portanto, subordinado a ela e destinado ao seu serviço. (Semelhante significado têm os filhos da filha de Entória no poema *Erigona*, de Eratóstenes, citado por Plutarco, *Parall.* 9.) Quando nasce do colo da mulher um homem, a própria mãe fica admirada diante do novo fenômeno, porque também ela reconhece pela formação do filho a formação da aquela força fecundadora à qual deve a sua maternidade. Encantada, ela contempla o produto. O homem se torna o seu querido, o bode, o seu carregador e o falo, a sua companhia constante. Como mãe, Cibele domina Átis, Vênus é superado por Diana e Faetonte por Afrodite. O princípio feminino e maternal da natureza está em primeiro plano; ele toma o princípio masculino – secundário, um constante vir-a-ser, existente apenas em forma perecível e em constante mudança – no seu colo, como Deméter tomou a Cista.⁶¹

Os jovens que a Mãe escolhe para amantes podem impregná-la, podem até ser deuses da fertilidade, mas permanece o fato de que são apenas companheiros fálicos da Grande Mãe, zangões que servem à abelha-rainha e que são mortos assim que realizam o seu papel de fecundadores.

Por isso, esses juvenis deuses companheiros aparecem sempre na forma de anões. Os pigmeus que eram adorados no Chipre, no Egito e na Fenícia – territórios da Grande Mãe – exibem o seu caráter fálico à feição dos Dióscuros, dos Cabiros e dos Dáctilos, incluindo até a figura de Harpócrates. A serpente que acompanha – à parte a sua natureza numinosa – é também um símbolo do falo fertilizador. É por isso que a Grande Mãe é tão frequentemente relacionada com as cobras. Não apenas na cultura cretense-micênica e nas suas ramificações gregas, mas também já no Egito, na Fenícia e na Babilônia, e de modo parecido, na história bíblica do Paraíso, a cobra é a companheira do feminino.

Em Ur e Erech foram descobertas, na camada inferior de escavações, representações primitivas de imagens de culto muito antigas da Mãe Deusa com o seu filho, ambos com cabeça de cobra.⁶² A forma urobórica da mais antiga Mãe Deusa é a cobra, senhora da terra, das profundezas e do mundo inferior, razão pela qual a criança que ainda se acha ligada a ela é uma cobra como ela. Mãe e filho se humanizam no curso do tempo, mas mantêm a cabeça de cobra. Há então uma divergência entre as suas linhas de desenvolvimento. A figura final plenamente humana, a Madonna humana com o seu filho humano, tem como precursoras as figuras da mãe humana com a sua

companheira cobra, sob a forma de uma criança ou de um falo, assim como as figuras da criança humana com a cobra grande.

A uroboros como serpente circular – forma preservada, por exemplo, na Tiamat babilônica e na serpente Caos, e, do mesmo modo, no Leviatã, que, sob a forma de oceano “envolve as terras com o seu cinto de ondas”⁶³ – mais tarde se divide ou é dividida em duas.

Quando a Grande Mãe adotou a sua figura humana, a parte masculina da uroboros se colocou ao lado dela como demônio serpentina do falo, resíduo da natureza originalmente bissexuada da uroboros.

É característico que os jovens fálicos, deuses da vegetação, não sejam apenas os fecundadores da terra, mas, tendo crescido na terra, sejam também a vegetação. Enquanto existem, fazem a terra fecunda, mas, quando amadurecem, são, ao mesmo tempo, mortos, segados e colhidos. A Grande Mãe com a espiga de trigo, o seu filho trigo, é um arquétipo cujo poder se estende aos mistérios de Elêusis, à madona cristã e à hóstia de trigo – na qual é comido o corpo de trigo do filho. Os jovens pertencentes à Grande Mãe são deuses da primavera que devem morrer para serem lamentados pela Grande Mãe e renascem.

Todos os amantes das Mães Deusas têm certas características em comum: todos são jovens de beleza e encanto tão marcantes quanto o seu narcisismo. São botões delicados, simbolizados pelos mitos como anêmonas, narcisos, jacintos ou violetas, que nós, com a nossa mentalidade de caráter marcadamente masculino-patriarcal, associamos, de modo mais imediato, com mocinhas. A única coisa que podemos dizer acerca desses jovens, sejam quais forem os seus nomes, é que agradam à deusa amorosa pela sua beleza física. Fora isso, são privados, em contraste com as figuras heróicas da mitologia, de força e caráter, carecendo de toda individualidade e iniciativa. São, em todos os sentidos da palavra, rapazes atraentes cuja vaidade narcisista é evidente.

O mito de Narciso deixa claro que o narcisismo é uma admiração do próprio corpo. Especialmente característica desse estágio adolescente é a ênfase narcísica do falo como epítome do corpo e da personalidade narcisista.

O culto da fertilidade fálica, assim como a orgia sexual fálica, são, em toda parte, típicos da Grande Mãe. Os festivais da fertilidade e os rituais da primavera são consagrados ao falo jovem e à sua exuberante sexualidade. Isso seria formulado mais acertadamente se visto ao contrário: o falo do jovem deus é consagrado à Grande Mãe. Porque, originalmente, ela não se preocupava nem um pouco com o jovem, mas com o falo de que este é o portador.* Só mais tarde, com a personalização secundária, o sacramento primário da fertilidade, com os seus ritos cruéis, é substituído pelo motivo do amor. O ritual impessoal e transpessoal que, “por via cósmica”, tem de garantir à comunidade a fertilidade da terra, é substituído pelo mito relacionado com os seres humanos. Só então há relatos sobre as aventuras das deusas e deuses com os seres humanos e a linha termina no romance romântico e na história de amor, que correspondem melhor à psicologia personalista dos tempos modernos.

* A mais antiga representação desse festival da fertilidade pode muito bem ser a pintura⁶⁴ mitológica de Cogal, que mostra nove mulheres dançando ao redor de um jovem portador do falo. O número 9, caso não seja acidental, aponta ainda mais o caráter de fertilidade.

A tensão mortal entre as celebrações orgásticas, onde o jovem e o seu falo desempenham o papel central, e o ritual subsequente de castração e morte define arquetipicamente a situação do ego adolescente sob o domínio da Grande Mãe. Embora seja histórica e cultural, essa situação deve ser entendida em termos da evolução psicológica do ego. A relação entre o filho-amante e a Grande Mãe é uma situação arquetípica operante, cuja superação é também, ainda hoje, a condição prévia para um maior desenvolvimento da consciência do ego.

Esses rapazes semelhantes a flores não são suficientemente fortes para resistir ao poder da Grande Mãe e vencê-lo. São mais amados do que amantes. A deusa, plena de desejo, os escolhe para si e desperta neles a sexualidade. A iniciativa jamais vem deles: são sempre as vítimas, morrendo como flores adoráveis. Nesse estágio, o jovem ainda não tem masculinidade, consciência ou ego espiritual mais elevado. Está narcisisticamente identificado com o seu próprio corpo masculino e com a sua marca distintiva, o falo. Não só a Mãe Deusa o ama apenas como falo e, castrando-o, apodera-se do seu falo para a sua fecundidade, como o próprio jovem está identificado com o falo e tem um destino fálico.

Esses jovens, de ego fraco e sem personalidade, não têm um destino próprio; o seu destino é coletivo. Ainda não são indivíduos e, por isso, não têm existência individual, mas apenas ritual. Do mesmo modo, a Mãe Deusa não se relaciona com um indivíduo, mas unicamente com o jovem como figura arquetípica.

Mesmo o renascimento através da Grande Mãe, o aspecto positivo e terapêutico, é “não-relacionado”. Não é um ego ou mesmo um eu ou personalidade que renasce e sabe que renasce; o renascimento é cósmico, anônimo e universal como “a vida”. Do ponto de vista da Mãe Terra ou Grande Mãe, toda vegetação é a mesma, toda criatura recém-nascida é um queridinho da mamãe que continua o mesmo, assim como ela continua sendo a mesma. Isso, contudo, significa que, para ela, o nascido é um renascido e cada amante é o mesmo, é o amante. E, quando a deusa se une, no ritual, a cada rei, pai, filho e neto, ou a cada um dos seus sacerdotes supremos, todos eles são sempre o mesmo para ela, porque a união sexual é para ela sempre a mesma, sendo-lhe indiferente quem é o portador do falo, que é o que lhe interessa. Do mesmo modo, em suas sacerdotisas, as prostitutas sagradas, ela é um ventre múltiplo, mas, na realidade, continua a ser a mesma, a Deusa.

A Grande Mãe é virgem, mas num sentido diferente do que o patriarcaldo, mais tarde, entendeu erroneamente como símbolo da castidade. Justamente por ser fecunda e parturiente, ela é virgem, isto é, “não relacionada” e não dependente de um homem.⁶⁵ Em sânscrito, “mulher independente” é sinônimo de meretriz. Assim, a mulher que não está ligada a um homem é não apenas um tipo feminino universal como também um tipo sagrado na antiguidade. A amazona independente é “não relacionada”, mas também o é a mulher representante da fertilidade da terra e responsável por ela. Ela é a mãe para o nascituro e para o nascido; no entanto, só tem pelo masculino – se é que isso acontece – um breve acesso de paixão, não sendo ele mais do que um meio para atingir um fim, apenas o portador do falo. Todos os cultos do falo, solenizados invariavelmente pelas mulheres, se referem à mesma coisa: o poder anônimo do fecundador, a autonomia do falo. O ser humano,

o indivíduo, é apenas o portador – perecível e substituível – do imperecível que é insubstituível, porque, como falo, é sempre idêntico a si mesmo.

Por conseguinte, a deusa da fertilidade é tanto mãe como virgem; a beatriz, que não pertence a nenhum homem, mas está pronta a dar-se a cada um. Ela está à disposição de todo aquele que, tal como ela, esteja a serviço da fertilidade. Voltando-se para o seu ventre, ele serve a ela, a sagrada representante do grande princípio da fertilidade. Deve-se entender o “véu de noiva”, nesse sentido, como o símbolo da *kedesha*, a meretriz. Ela é “desconhecida”, isto é, anônima. Ser desvelada significa aqui ser desnudada, mas isso é apenas outra forma de anonimato. O fator real e operativo é sempre a deusa, o transpessoal.

O suporte pessoal dessa deusa, a mulher como indivíduo, é secundário. Ela também é experimentada pelo homem como sagrada, como *kedesha* e como deusa que põe em movimento a profundidade da sua sexualidade. Yoni e lingam, feminino e masculino, um encontro suprapessoal, sagrado; o pessoal é dissolvido e permanece insignificante.

Os jovens que personificam a primavera pertencem à Grande Mãe, são os seus servos, a sua propriedade, porque são os seus filhos e a sua geração. Por isso, os eunucos são os ministros e sacerdotes eleitos da grande Mãe Deusa. São os que sacrificaram a ela o que é para ela o mais importante – o falo. E, por isso, o estágio dos amantes adolescentes e da Grande Mãe é associado com o fenômeno da castração e aqui aparece, pela primeira vez, em seu sentido próprio, ou seja, referindo-se de fato ao membro fecundador. A ameaça de castração que surge com a Grande Mãe é mortal. Para ela, amar, morrer e ser emasculado são uma só coisa. Apenas os sacerdotes escapam, pelo menos mais tarde, do destino mortal, porque esse morrer pela Grande Mãe, a castração, eles o executaram voluntariamente em si mesmos.*

Uma característica essencial desse estágio do ego adolescente é que o feminino, sob o aspecto da Grande Mãe, é experimentado como tendo um fascínio negativo. Dois aspectos são especialmente comuns e bem acentuados: o primeiro é a natureza sangrenta e selvagem da grande Mãe Deusa; o segundo, o seu poder como feiticeira e bruxa.

Adorada do Egito à Índia, da Grécia e Ásia Menor à África mais negra, a Grande Mãe foi sempre considerada a deusa da caça e da guerra; os seus ritos eram sangrentos, os seus festivais, orgiásticos. Todos esses aspectos têm ligação essencial entre si. O sinistro dessa profunda “camada de san-

* Para evitar mal-entendidos, enfatizamos, de uma vez por todas, que, na nossa discussão, sempre que falamos de castração, referimo-nos à castração simbólica e jamais a um complexo personalista de castração adquirido na infância que envolva uma referência concretista à genitália masculina.

O estágio do filho-amante e da sua relação com a Grande Mãe tem acento fálico, ou seja, o falo simboliza a atividade do adolescente, sendo o mundo deste último regido pelo ritual da fertilidade. É por essa razão que os perigos que ameaçam destruí-lo estão associados ao simbolismo de uma castração que, com frequência, era realizada no ritual concreto. Devemos, no entanto, entender o simbolismo da castração num sentido geral, mesmo quando a sua terminologia tem como origem a fase adolescente fálica.

Encontramos o simbolismo da castração tanto nos estágios pré-fálicos como nos estágios posteriores, pós-fálicos, masculinos e heróicos. Assim, também a privação da vista, que ocorre numa fase posterior, é uma castração simbólica. O simbolismo negativo da castração é típico da hostilidade do inconsciente com relação ao ego e à consciência, mas está estreitamente associado ao símbolo positivo do sacrifício, que representa um oferecimento ativo do ego ao inconsciente. Ambos os símbolos – a castração e o sacrifício – estão unidos no arquétipo da rendição, que pode ser ativa e passiva, positiva e negativa, e que rege a relação entre o ego e o self nos vários estágios do desenvolvimento.

gue” da Mãe Terra torna compreensível o medo dos seus amantes-adolescentes de serem castrados.*

O ventre da terra quer e precisa ser fecundado, e os sacrifícios de sangue e os cadáveres são o seu alimento preferido. Esse é o aspecto terrível, o lado mortal do caráter da terra. Os mais antigos cultos da fertilidade implicavam o despedaçamento da vítima sacrificial, cujas partes ensanguentadas eram distribuídas como bem precioso e oferecidas à terra para torná-la fértil. Esses sacrifícios humanos pela fertilidade são comuns no mundo inteiro e surgem independentemente uns dos outros nos ritos da América e da região mediterrânea oriental, na Ásia e no Norte da Europa. Em toda parte, o sangue tem papel de destaque no ritual da fertilidade, como extração de sangue e autoflagelação, e também como castração e sacrifício humano. A grande lei terrestre segundo a qual não pode haver vida sem morte cedo foi compreendida, e ainda mais cedo representada no ritual, significando que um fortalecimento da vida só pode ser comprado com a morte sacrificial. Mas a palavra “comprado” é, na verdade, uma racionalização tardia e espúria. A matança e o sacrifício, o desmembramento e as oferendas de sangue, são instrumentos mágicos da fertilidade, são garantias da fertilidade da terra. Chamar de cruéis esses ritos é compreendê-los erroneamente. Para as culturas primitivas, e até para as próprias vítimas, essa sequência de eventos era necessária e auto-evidente.

O fenômeno subjacente à relação entre mulher, sangue e fertilidade é, com toda probabilidade, a cessação do fluxo menstrual durante a gravidez, meio pelo qual, na visão arcaica, o embrião era construído. Essa conexão, percebida intuitivamente, é a base da relação do sangue com a fertilidade. O sangue condiciona a fertilidade e a vida, do mesmo modo que o derramamento de sangue significa perda de vida e morte. Por isso, o derramamento era originalmente um ato sagrado, não importando se o sangue derramado era de um animal selvagem ou doméstico, ou de um homem. A terra precisa beber sangue para ser fértil; por isso, ofereciam-se libações de sangue para aumentar o seu poder. Mas a senhora da zona do sangue é a mulher. Ela tem a magia do sangue que faz surgir a vida. Por isso, a mesma deusa é frequentemente a senhora da fertilidade, da guerra e da caça.

O caráter ambivalente da grande Mãe Deusa, se deixarmos de lado a Índia, expressa-se mais nitidamente no Egito, onde as grandes deusas – tenham o nome de Neit ou Hator, Bastet ou Mut – não são apenas divindades que alimentam, tecem, dão e conservam a vida, mas também deusas da avidez de sangue e da selvageria.

Neit, a vaca celeste e primeira parturiente, “a mãe que gerou o sol, deu à luz antes de o parto existir”, e em relação à qual Erman considera marcante o fato de que “ela era, em tempos antigos, honrada especialmente pelas mulheres”;⁶⁷ era uma deusa da guerra e abria o caminho na batalha. Essa mesma Neit, invocada para julgar quando da disputa acerca de Horo, filho de Ísis, ameaça: “Ou me enfureço e o céu cai sobre a terra.”⁶⁸

Da mesma maneira, Hator, a vaca e doadora de leite, é a mãe. Também ela é a mãe do sol, sendo honrada, de modo especial, pelas mulheres e sendo a deusa do amor e do destino. A dança, o canto, o som do sistro, o rumor

* Essa conceitualização domina ainda toda a Antiguidade e é demonstrável tanto no midrash judaico como na Índia, isto é, estende-se a estágios culturais posteriores.⁶⁶

de colares e o tocar dos timbales pertencem às suas festividades e revelam a sua natureza orgiástica e provocativa. Ela é uma deusa da guerra e até mesmo a corruptora loucamente sanguinária e orgiástica dos homens. "Juro pela tua vida, eu me apoderei dos homens e foi refrescante para o meu coração",⁶⁹ diz ela, ao ser enviada para julgar os homens. Ela era tão sedenta de sangue que os deuses, para salvarem a raça humana da destruição total, tiveram de preparar grandes quantidades de cerveja vermelha que ela confundiu com sangue. "E ela bebeu a cerveja, que soube bem, e voltou para casa bêbeda, e não reconheceu as pessoas."

Ela é identificada com a amigável deusa-gata Bastet, que, em sua forma terrível, é a deusa-leoa Secmet. Assim, não é nada estranho — ao contrário do que pensa Kees⁷⁰ — que em todo o Alto Egito tenham prevalecido os cultos da leoa, porque essa é a imagem mais bela e óbvia do caráter devorador da grande deidade feminina.

Secmet, que cospe fogo, também é uma deusa das batalhas. Na forma da amigável Bastet, é celebrada com dança, música e sistros, com a cestinha, mas segurando na mão a cabeça de leoa, "como se quisesse mostrar que a ela pertenceria também essa cabeça tão terrível".⁷¹

Nesse sentido, faz parte dessa relação a lenda da deusa-leoa Tefnut, que teve de ser trazida do deserto de volta ao Egito. Tot, o deus da sabedoria, encarregou-se dessa tarefa. Quando ele a repreende e lhe diz o quanto o Egito se encontra desolado por ter sido abandonado por ela num momento de raiva, Tefnut começa a chorar "como um aguaceiro"; mas, de repente, o seu choro se converte em ira e ela se transforma numa leoa. "Sua juba em fogo fumegava, o seu dorso tinha a cor do sangue, o seu rosto ardia como o sol, o seu olho abrasava em fogo."⁷²

Além disso, Ta-urt, enorme e monstruosa figura grávida que se ergue sobre as patas traseiras, cujo culto remonta aos tempos pré-históricos,⁷³ é descrita como um hipopótamo com dorso de crocodilo, pés de leão e mãos humanas. Ela concede proteção às parturientes e lactantes, embora o seu aspecto como a Mãe Terrível seja bastante claro. Mais tarde, ela é agregada à constelação da Ursa, cujo caráter maternal é bem conhecido.

O sangue desempenha também decisivo papel nos tabus femininos, que, desde os primórdios dos tempos e até bem depois do surgimento das culturas e religiões patriarcais, levaram os homens a se afastarem de todas as questões femininas como se de algo numinoso. O sangue da menstruação, da defloração e do parto prova aos homens a relação natural da mulher com esse elemento. Mas, no fundo, há um conhecimento difuso da afinidade sangüínea da Grande Mãe, que, como senhora ctônica da vida e da morte, exige sangue e parece não poder prescindir do derramamento de sangue.

Conhecemos da pré-história da humanidade o papel dos reis divinos, que são mortos ou têm de se suicidar quando enfraquecem e não podem mais garantir, com a sua pessoa, a fertilidade. Toda essa relação de rituais e mitos, cujo significado e propagação Frazer⁷⁴ descreveu, está a serviço da Grande Mãe, dedicado à sua fecundidade. Se, na África atual, o rei sagrado é o fazedor de chuva, chuva e vegetação numa única pessoa,⁷⁵ esse vem sendo o seu papel desde sempre, como filho-amante da Grande Mãe ctônica. Frazer diz:

Existem motivos para supor que, nos tempos mais remotos, Adônís era às vezes simbolizado por um homem vivo que, em virtude de ser um deus, teve morte violenta.⁷⁶

Isso é bem pouco; tudo indica que, nos tempos mais remotos, *sempre* foi oferecida uma vítima humana como sacrifício do deus, do rei ou do sacerdote, em prol da fertilidade da terra.

Originalmente se sacrificava por toda parte o (elemento) masculino-fecundador, porque a fecundação só é possível pela libação do sangue que contém a vida. A terra feminina exige a fertilização pela semente-sangue masculina.

Aqui, como em nenhum outro lugar, podemos ver o sentido da divindade feminina. A natureza passional e emocional da fêmea no abandono selvagem é algo terrível para o homem e para a sua consciência. O lado perigoso da lascívia feminina, reprimido, ignorado e ilusoriamente minimizado nos tempos patriarcais, ainda era uma vívida experiência nos primórdios. Agregada à camada evolutiva do adolescente, essa experiência jaz como medo nas profundezas de todo homem e atua como um veneno sempre que uma consciência falsificadora e coibidora mantém essa camada da realidade no inconsciente.

A mitologia, no entanto, nos diz que a selvageria emocional e a avidez sanguinária da natureza feminina estão subordinadas a um sentido mais elevado da natureza, isto é, o sentido da fecundidade. A natureza orgiástica não desempenha um papel apenas nos festivais de promiscuidade sexual, que são festivais da fecundidade. Também as mulheres — e justamente as mulheres entre si e umas com as outras — festejam rituais orgiásticos. Esses ritos, que com frequência, só chegaram ao nosso conhecimento a partir de mistérios de épocas posteriores, costumavam girar em torno do desmembramento orgiástico de um deus animal ou de um animal deus, cujas porções sanguinolentas eram devoradas e cuja morte servia à fertilidade da mulher e, em consequência, da terra.

A morte e o despedaçamento ou a castração são o destino do portador do falo, o jovem deus. São claramente visíveis no mito e no ritual, assim como associados às orgias sangrentas constantes do culto da Grande Mãe. O desmembramento do cadáver do Rei Sazonal e o sepultamento das suas partes são um antiquíssimo elemento da magia da fertilidade. Tanto o despedaçamento e o devoramento do deus como a fertilização da terra pelos pedaços têm testemunhos mitológicos. Mas só quando reconhecemos os *disiecta membra* outra vez como unidade podemos perceber o sentido original. A preservação do falo e o seu embalsamamento como garantia da fertilidade são o outro lado do ritual, o complemento da castração, formando ambos um todo simbólico.

No fundo do arquétipo da terrível Mãe Terra, assoma a experiência da morte, quando a terra retoma a sua prole sob a forma dos mortos, despedaçando-os e dissolvendo-os para fecundar-se. Essa experiência foi preservada nos ritos da Mãe Terrível, que, em sua projeção na terra, se torna a devoradora da carne e, por fim, o sarcófago — o derradeiro vestígio dos antiquíssimos cultos da fertilidade praticados durante longo tempo pela humanidade.

Castração, morte e desmembramento são, nesse nível, equivalentes. Estão ligados à decadência da vegetação, com a colheita e a derrubada de árvores. A castração e a derrubada de árvores, em estreita associação no mito, são simbolicamente idênticas. Nós as encontramos no mito de Átis da Cíbele frígia, no mito da Astarte síria e da Ártemis efesina, assim como no conto de fadas de Bata, do ciclo de Osíris. O sentido de certas características paralelas, por exemplo, o fato de Átis emascular-se sob um pinheiro, transformar-se num pinheiro, ser pendurado num pinheiro e derrubado como um pinheiro, não pode ser elucidado aqui.

O sacrifício sacerdotal dos cabelos também é um símbolo de emasculação, do mesmo modo que, inversamente, o crescimento abundante dos cabelos é considerado sinal de aumento de virilidade. O sacrifício dos cabelos masculinos é uma marca antiga de sacerdócio, da calva dos hierofantes à tonsura dos padres católicos e dos monges budistas. Apesar das mais diversas idéias sobre Deus e religião, o sacrifício do cabelo era sempre relacionado com a renúncia sexual e com o celibato, isto é, com a autocastração simbólica. A raspagem da cabeça tinha essa função oficial também no círculo da Grande Mãe e não apenas como ritual de luto por Adônis; também aqui, a derrubada da árvore, a colheita do grão, a decadência da vegetação, o corte dos cabelos e a castração são idênticos. O equivalente para a mulher é o sacrifício da castidade. Ao entregar-se, o devoto se torna propriedade da Grande Mãe e acaba por transformar-se nela. Os sacerdotes de Gades (a Cádis moderna), tal como os de Ísis, eram "tosados" e do séquito de Astarte faziam parte tosadores de cabelo, cuja função desconhecemos.⁷⁷

Também no uso comprovado de roupas femininas pelos Galos, sacerdotes castrados da Grande Mãe, na Síria, em Creta, em Éfeso, etc., e que é preservado nas vestes dos padres católicos de hoje, o sacrifício é levado ao ponto da identificação com a Grande Mãe. Sacrificando a ela a sua masculinidade, ele passa a ser seu representante, torna-se feminino e usa a sua roupa. Se o sacrifício da masculinidade é oferecido a ela pela castração ou pela prostituição, é uma questão de variante. Os eunucos são, como sacerdotes, prostitutas sagradas, representantes da deusa, cujo caráter sexual orgiástico supera o seu aspecto de fecundidade. Como esses sacerdotes castrados tinham papel de destaque nos cultos da Idade do Bronze na Síria, na Ásia Menor e até na Mesopotâmia, vemos a ação dos mesmos pressupostos em todos os territórios da Grande Mãe.⁷⁸

A morte, a castração e o desmembramento são os perigos que ameaçam o jovem amante, mas não caracterizam, de maneira suficiente, a sua relação com a Grande Mãe. Se ela só fosse terrível e deusa da morte, faltaria à sua imagem grandiosa algo que talvez a tornasse ainda mais terrível e, todavia, ao mesmo tempo, infinitamente desejável. Porque ela também é a que enlouquece e fascina, seduz e torna feliz, subjugua e encanta. O fascínio do sexo e a embriaguez da orgia, a perda na inconsciência e a morte, aqui se entrelaçam.

Enquanto o incesto urobórico significava dissolução e extinção, por ter caráter total e não genital, o incesto no nível adolescente é genital e se restringe, de modo absoluto, à genitália. A Grande Mãe se transformou em ventre, o jovem amante, em falo, permanecendo todo o evento no nível sexual.

Como a característica sexual do estágio adolescente é o falo e a associação ao culto do falo, o aspecto mortal desse estágio também se manifesta como a morte do falo, isto é, como castração. O caráter orgiástico dos cultos de Adônis, Átis e Tamuz, assim como de Dioniso, faz parte desse nível sexual. O jovem, amado pela Grande Mãe, experimenta o caráter orgiástico da sexualidade e a dissolução, transcendência e morte do ego no orgasmo. Por isso, tanto o orgiástico e a morte como o orgiástico e a castração estão associados nesse nível.

Para o deus juvenil, com o seu ego fracamente desenvolvido, os aspectos positivo e negativo da sexualidade têm perigosa proximidade. Quando, com volúpia, entrega o seu ego e retorna à existência pré-egóica no ventre da Grande Mãe, ele não consome o beatífico incesto urobórico do estágio inicial, mas o êxtase de morte do incesto sexual, que pertence a um estágio posterior cujo lema é: *post coitum omne animal triste*.

Sexualidade significa aqui perder o ego e ser subjugado pela feminilidade, o que constitui uma experiência típica, ou melhor, arquetípica, na puberdade. Como a sexualidade — como falo e ventre — é uma grandeza transpessoal, o ego perece e sucumbe ao supremo fascínio do não-ego. A Mãe ainda é demasiado grande e o lugar da origem no inconsciente, próximo demais para que o ego possa resistir às arremetidas da onda de sangue.*

A Mãe Terrível é uma feiticeira que confunde os sentidos e deixa os homens fora de si. Nenhuma masculinidade juvenil está à altura dela; a masculinidade juvenil, como falo, é oferecida a ela. Ela é tomada à força ou sacrificada pelos jovens que, enlouquecidos pela Grande Mãe, num frenesi, se mutilam a si mesmos e lhe oferecem o falo como um sacrifício.

A demência é também um desmembramento do indivíduo, do mesmo modo que o desmembramento do corpo, como magia de fecundação na dissolução simbólica da unidade corporal, significa a anulação da personalidade.

A regressão pela dissolução da personalidade e da consciência do ego individual faz parte da esfera da grande Mãe Deusa. Por isso, a demência é um sintoma repetido do enlouquecimento por ela ou por suas representantes. Porque — e nisso reside o encanto e o caráter fecundo do feminino — o jovem se inflama de paixão, mesmo sob ameaça de morte e ainda que a realização do desejo esteja ligada à castração. Assim, a Grande Mãe é a encantadora Circe, que transforma o homem em animal e que, como senhora dos animais, despedaça e sacrifica o masculino. É apenas como animal que a masculinidade lhe serve, porque ela domina o mundo animal dos instintos que servem a ela e à sua fecundidade. Isso explica a forma animal dos consortes da Grande Mãe, dos seus sacerdotes e das suas vítimas. Por isso, por exemplo, os homens consagrados à Grande Mãe, que se prostituíam em seu nome, eram chamados *kelabin*, cães, e usavam roupas femininas.^{79**}

Para a Grande Mãe, o jovem divino significa alegria, glória e fertilidade; ela, porém, permanece eternamente infiel a ele e só o leva ao infortúnio. Bem replica Gilgamesh aos desejos sedutores de Ishtar quando esta "pousou um olho sobre a sua beleza".

* É característico o fato de que os ritos de iniciação na puberdade sempre se iniciem a partir deste ponto: a solidariedade masculina ajuda a despotenciar a Grande Mãe. O elemento orgiástico tem significado diferente na psicologia feminina nesse estágio, mas não podemos tratar aqui dessa questão.

** Quando, segundo outras pesquisas,⁸⁰ a linhagem não se relaciona com os cães *kelabin*, mas com o sacerdócio, a menção de sacrifícios caninos no Jesajah torna a forma animal dos sacerdotes ainda mais inverossímil.

[What am I to give] thee, that I may take thee in marriage?

[Should I give oil] for the body, and clothing?

[Should I give] bread and victuals?

[...] food fit for divinity,

[...] drink fit for royalty.

[...] take thee in marriage?

[Thou art but a brazier wick goes out] in the cold;

A back door [which does not] keep out blast and windstorm;

A palace which crushes the valiant [...];

A turban whose cover [...];

Pitch which [soils] its bearers;

A waterskin which [soaks through] its bearer;

Limestone which [springs] the stone rampart;

Jasper [which...] enemy land;

A shoe which [pinches the foot] of its owner!

Which lover didst thou love forever?

Which of thy shepherds pleased [thee for all time]?

Come, and I will na [me for thee] thy lovers:

Of... [...]

For Tamuz, the lover of thy youth,

Thou hast ordained wailing year after year,

Having loved the dappled shepherd bird,

Thou smotest him, breaking his wing.

In the groves he sits, crying "My wing!"

Then thou lovedst a lion, perfect in strength;

Seven pits and seven thou didst dig for him.

Then a stallion thou lovedst, famed in battle;

The whip, the spur, and the last thou ordainedst for him.

Thou decreedst for him to gallop seven leagues,

Thou decreedst for him the muddied drink;

For his mother, Silli, thou ordainedst wailing!

Then thou lovedst the keeper of the herd,

Who ash cakes ever did heap up for thee;

Yet thou smotest him, turning him into a wolf,

So that his own herd boys drive him off,

And his dogs bite his thighs.

Then thou lovedst Ishullanu, thy father's gardener,

Who baskets of dates ever did bring to thee,

And daily did brighten thy table.

Thine eyes raised at him, thou didst go to him:

"O my Ishullanu, let us taste of thy vigor!"

Put forth thy 'hand' and touch our 'modesty'!

Ishullanu said to thee:

"What dost thou want with me?"

Has my mother not baked, have I not eaten,

That I should taste the food of offense and curses?

Does reed-work afford cover against the cold?"

As thou heardst this his talk,

Thou smotest him and turn[edst] him into a spider.

Thou placedst him in the midst of... [?];

He cannot go up... nor can he come down...

If thou shouldst love me, thou wouldst [treat me] like them.⁸¹

[Que terei de dar] a ti, para te tomar em casamento? / [Deverei dar óleo] para o corpo, e roupas? / [Deverei dar] pão e vitualhas? / [...] comida digna de deuses, / [...] bebida digna de reis. / [...] / [...] se eu] te tomar em casamento? / [Tu és apenas um braseiro que sai] no frio; / Uma porta traseira [que não] afastá a ventania nem a tormenta; / Um palácio que esmaga o bravo [...]; / Um turbante cuja capa [...]; / Piche que [suja] quem o usar; / Um saco d'água que [ensopa] seu portador; / Uma pedra calcária que [deixa] a pedra escorregadia; / Jaspe [que...] terra inimiga; / Uma sandália que [aperta o pé] do seu donol / A quem amaste para sempre? / Qual dos teus pastores te agradou [por todo o tempo]? / Vem, e eu vou no[mear para ti] teus amantes: //

De... [...] / A Tamuz, o amor da tua juventude, / Ordenaste que se lamentasse anos após ano. / Tendo amado o pássaro pastor malhado, / Tu o esmagaste, partindo-lhe a asa. / Nos bosques fica ele, nos prantos: "Minha asa!" / Então amaste um leão, perfeito em força; / Sete covas e mais sete cavaste para ele. / E depois um garanhão amaste, famoso na batalha; / Ao bridão, à espora e ao açoite tu o entregaste. / Decretaste que ele galopasse sete léguas, / Decretaste que ele usasse o lodo por bebida; / Para a mãe dele, Silli, tu ordenaste o pranto! / Mais tarde, amaste o guardador do rebanho, / Que bolos de cinza sempre acumulou para ti; / E, no entanto, tu o esmagaste, transformando-o em lobo, / Para que os próprios pastorinhos do seu rebanho o afugentassem, / E para que os seus próprios cães lhe mordessem os quartos. / E amaste então Ishulanu, jardineiro do teu pai, / Que cestos de tâmaras sempre colheu para ti, / E que todo dia te abrilhantava a mesa. / Teus olhos pousaram sobre ele e tu a ele te dirigiste: / "Ó meu Ishulanu, provemos teu vigor! / Estende a tua 'mão' e toca meu 'recato'!" / Ishulanu te disse: / "Que queres comigo? / Acaso minha mãe não cozeu, e acaso não comi, / Para que eu devesses provar o alimento do pecado e das maldições? / Não oferece a tecedura abrigu contra o frio?" / Quando assim o ouviste falar, / Tu o pisaste e o transformaste numa aranha. / Tu o colocaste no meio-[]; / Ele não pode subir... nem pode descer... / Se me amasses, tu irias [tratar-me] como os trataste.]

Quanto mais forte se torna, tanto mais a consciência do ego masculino percebe a natureza emasculadora, enfeitadora, mortal e estupefaciente da Grande Deusa.

Para ilustrar as principais características do arquétipo da Grande e Terrível Mãe e do seu filho-amante, tomaremos como exemplo o grande mito de Osíris e Ísis. Na forma patriarcal desse mito ainda restaram claras marcas da transição do matriarcado para o patriarcado e, apesar das alterações, supressões e revisões, podem-se ainda captar os acentos originais. O mito também foi preservado como o mais antigo conto de fadas da literatura mundial, a saber, como a história de Bata. Apesar das personalizações secundárias, que são inevitáveis na passagem do mito para o conto de fadas, essa história também preserva, de modo claro e interpretável, as relações e símbolos que revelam o sentido original.

No mito, Ísis, Nefti, Set e Osíris formam uma quaternidade de dois irmãos e duas irmãs. Já no ventre, Ísis e Osíris se unem e, em sua fase final, o mito representa Ísis como símbolo positivo do amor conjugal e maternal. Mas, apesar das suas características como irmã-esposa, Ísis preserva também algo de mágico e maternal em suas relações com Osíris; porque, quando este é morto e desmembrado pelo seu inimigo e irmão, Set, é a sua irmã-esposa, Ísis, que promove o seu renascimento, provando ser, ao mesmo tempo, a mãe do seu irmão-marido. Em desenvolvimentos posteriores do mito, ela perde, em larga medida, o caráter de Grande Mãe e assume o de esposa. Não obstante, Ísis, que procura, lamenta, encontra, reconhece e traz à vida nova-

mente o seu marido morto, é ainda a grande deusa adorada pelos jovens amantes, cujos ritos são tipificados em toda parte por essa sequência de morte, lamentação, busca, resgate e renascimento.

É função essencial da "boa" Ísis renunciar ao seu domínio matriarcal, que ainda era claramente reconhecível no matriarcado original das rainhas egípcias. Típica dessa rendição é a transição para o patriarcado e a luta de Ísis pela legitimidade de seu filho Horo. Enquanto no "sistema uterino", como o chama Moret,⁸² um filho é sempre o filho de sua mãe, Ísis luta pelo reconhecimento de que Horo é filho de Osíris, devendo aquele tomar deste a herança paternal do patriarcado. Nessa herança se baseou a linhagem dos faraós egípcios, cada um dos quais deu a si mesmo o título de "Filho de Horo". Osíris é "aquele que estabelece justiça sobre as duas terras: ele deixa o filho no lugar do pai".⁸³

Um traço estranho e, sem dúvida, incongruente, que não corresponde a esse bom caráter de Ísis como esposa e mãe, foi preservado: Horo se encarrega da luta em favor do seu pai Osíris contra o assassino deste, Set, e é justamente Ísis que o encoraja nessa luta. Quando, no entanto, a lança de Ísis fere Set, este roga a sua misericórdia. A história registra:

"Queres ser hostil contra o irmão de sua mãe?" Nisso, o coração dela sentiu compaixão e ela gritou para a lança: "Deixa-o, deixa-o! Ele é meu irmão da mesma mãe." E a lança o deixou. Então, a majestade de Horo se enfureceu com a sua mãe Ísis, como uma pantera do Alto Egito. Então ela fugiu dele naquele dia que fora determinado para a luta contra o rebelde Set. E Horo cortou a cabeça de Ísis. Mas Tot a transformou com a sua magia e a colocou de novo sobre ela, passando ela então a ser "a primeira das vacas".⁸⁴

É característico que, ao queixar-se da sua irmã Ísis, Set diz que, afinal de contas, ele era seu irmão da mesma mãe e que ela não deveria amar o "homem estranho" mais do que a ele.⁸⁵ Esse homem estranho ou é Osíris, aqui não considerado irmão de Ísis, mas seu esposo, ou, segundo a opinião de Erman, é o seu próprio filho, Horo. Isto é, o ponto de vista de Set é puramente matriarcal, derivando da época da exogamia, quando o filho ia embora e o tio materno era e permanecia cabeça da família. A linha patriarcal em oposição à matriarcal é formulada de modo clássico quando, na disputa pela herança de Horo, um dos deuses diz: "Deve-se dar o cargo ao irmão da mãe se, afinal de contas, existe um filho carnal?" E o oposto disso é formulado pela acusação de Set: "Será que se quer dar o cargo ao meu irmão menor, quando eu, seu irmão maior, estou aqui?"⁸⁶

Trata-se aqui, pois, de uma regressão de Ísis à relação irmã-irmão, cuja prioridade sobre a relação esposa-esposo conhecemos por Bachofen. Ísis defende o seu irmão Set, porque ele é seu irmão por parte da sua própria mãe, apesar de ele haver assassinado o seu marido Osíris, fazendo-o em pedaços. Horo, como vingador do pai, torna-se culpado de matricídio. O problema da *Orestéia*, com a qual estaremos lidando adiante como um exemplo do conflito de lealdade do filho entre o pai e a mãe, surge aqui em conexão com Ísis, cuja função essencial reside na formação de uma ponte do matriarcado para o patriarcado.

Outro resíduo do caráter medonho original de Ísis pode ser visto no estranho fato de que, ao intervir na batalha entre Horo e Set, a sua lança atinja

primeiro o seu filho Horo; trata-se de um erro, imediatamente corrigido por ela. O aspecto terrível de Ísis se evidencia ainda noutros traços colaterais, que não fazem parte do verdadeiro evento Ísis-Osíris, mas são extremamente característicos. Enquanto busca por Osíris, Ísis se torna ama da "Rainha Astarte" em Biblos. Ali, procura tornar imortal o filho da rainha mediante a sua exposição ao fogo, tentativa que fracassa. O filho mais novo do Rei morre diante da visão dos seus violentos soluços, quando ela se lança sobre o caixão de Osíris, e ela leva o filho mais velho consigo de volta ao Egito. Quando o garoto a surpreende no ato de beijar, em meio às lágrimas, o rosto de Osíris morto, ela lhe dirige, irada, um olhar tão terrível que ele morre de susto.⁸⁷ Isso é prova bastante clara de bruxaria, disfarçada na destruição dos filhos da Rainha de Biblos, Astarte, com quem, no entanto, Ísis sempre é identificada. A boa egípcia Ísis, a mãe "exemplar" de Horo, está lado a lado com a Mãe Terrível, que, em Biblos, mata os seus filhos, os filhos de Astarte.

Astarte e Anath, um dos seus duplos, tornaram-se Ísis⁸⁸ no santuário de Fila, o que evidencia a correspondência entre as duas deusas. A figura de Astarte-Anath corresponde à Ísis matriarcal, que está associada ao seu irmão Set. E, no litúgio em torno de Horo, Anath é dada a Set como "indenização".⁸⁹ Quando se completa o desenvolvimento patriarcal de Ísis, transformada em boa esposa e boa mãe, o seu aspecto matriarcal terrível é transferido a Set, o tio materno de Horo.

Outro fato marcante é que Horo gera os seus quatro filhos em sua mãe Ísis. Isso apenas repete o que acontece em toda parte no reino da Grande Mãe. Para todas as gerações de homens, ela continua sempre a ser a Mãe.

O lado terrível de Ísis também é revelado na circunstância de que Osíris, que renasce com a sua ajuda, permanece castrado. O seu membro jamais foi encontrado; foi engolido por um peixe. O desmembramento e a castração já não são realizados por Ísis, mas assumidos por Set. O resultado, contudo, é o mesmo.

Além disso, é estranho que Ísis conceba o filho Horo, o Harpócrates dos gregos, por meio do Osíris morto. É um traço enigmático que esse filho-deus deva ser gerado por Osíris postumamente. Esse simbolismo reaparece na história de Bata, cuja esposa é engravidada por uma lasca da árvore Bata derrubada. Ele se torna mais inteligível se considerarmos que a fecundação da Grande Mãe pressupõe a morte do macho e que a Mãe Terra só pode ser fecundada por meio da morte, da derrubada, da castração e do sacrifício.

O Horo-criança gerado pelo Osíris morto é representado, de um lado, como fraco das pernas, e, de outro, itifalicamente. Ele tem o dedo junto à boca, o que é interpretado como sugar. De modo geral, está sentado no meio de uma flor, sendo o seu sinal uma única madeixa grande encaracolada; além disso, carrega a cornucópia e a uma. Ele é tido como o sol bem jovem e, dessa forma, tem inquestionavelmente significado fálico. O itifalo, o dedo e a madeixa indicam isso. Ao mesmo tempo, porém, ele está relacionado com o feminino e é, no sentido pleno da palavra, um "filhinho da mamãe". Tem o dedo na boca, na urna e na cornucópia, e, mesmo quando, estranhamente, é mascarado como homem velho, carrega um cesto. Esse Harpócrates representa uma forma infantil da existência na uroboros; é a criança de peito enredada na teia materna, cujo pai é um espírito do vento, o Osíris morto - e,

desse modo, pertence ao estágio matriarcal da uroboros, no qual não existe pai pessoal, mas apenas a grande Ísis.

O desmembramento de Osíris e o roubo do seu falo, mais tarde atribuídos a Set, são as mais antigas partes do ritual da fecundação, completadas justamente pelo fato de que Ísis substitui o falo pelo falo ritual de madeira e engravada do Osíris morto. Podemos reconstituir o ritual do seguinte modo: enquanto os membros cortados de Osíris, espalhados pelos campos, garantem a fertilidade do ano, o falo está faltando. Porque Osíris é castrado, o seu falo é embalsamado e preservado até a próxima festa de ressurreição da fecundidade. Mas é deste que Ísis concebe Horo, a criança. Para esse Horo, assim como para o Horo deus-sol, a maternidade de Ísis ainda é mais importante do que a paternidade de Osíris.

O fato de a Rainha de Biblos ser identificada com Hator, de cabeça de vaca, e de Ísis ter recebido a sua cabeça de vaca por ter traído Horo e Osíris, completa o quadro. No *Livro dos Mortos* foram também preservadas reminiscências dessa Ísis terrível quando é mencionada a "faca carniceira com que Ísis cortou um pedaço de carne de Horo,"⁹⁰ assim como o "cutelo de Ísis". E também quando é dito que Horo teria destruído o "dilévio de sua mãe"⁹¹ está confirmado esse caráter devorador de Ísis.

Encontramos o mesmo em Hator. Ela aparece como hipopótamo e como vaca. O hipopótamo era originalmente associado com Set e o mito de Osíris relata a sua passagem para a facção Osíris-Horo. Trata-se também aqui da superação da Grande e Terrível Mãe, que se apresenta como hipopótamo-fêmea grávida, e de sua transformação na mãe boa, a vaca.

Somente quando Horo, como filho do seu pai, decapita a Ísis terrível, irmã de Set, o aspecto pavoroso desta é destruído e transformado. Tot, o deus da sabedoria, dá-lhe então a cabeça de vaca, símbolo da mãe boa, e ela se torna Hator. Como tal, ela é a boa mãe e a esposa dedicada da era patriarcal. O seu poder é delegado ao filho Horo, herdeiro de Osíris, e, através dele, aos faraós patriarcais do Egito; o seu lado terrível é reprimido no inconsciente.

Podemos encontrar evidências dessa repressão noutra figura mitológica do Egito. Ao lado da balança que, no Julgamento dos Mortos, pesa os corações, está sentado o monstro Amam ou Am-mit, "devorador dos mortos". Os mortos que não passam no teste são comidos por esse "monstro feminino";⁹² isto é, extintos para sempre. Mas esse monstro tem uma figura estranha: "a sua parte dianteira (é a dos) crocodilos, a traseira (é a de um) hipopótamo e a central (a de um) leão".⁹³

Ta-ur⁹⁴ é também uma combinação de hipopótamo, crocodilo e leoa, só que nela estão um pouco mais acentuadas as características da deusa-leoa Secmet. A devoradora e comedora dos mortos é, portanto, a terrível Mãe da Morte e do Mundo Inferior, mas, na sua grandiosa figura original, ela não é isso. Ela é "reprimida" e apenas permanece acocorada ao lado do julgamento dos mortos, como monstro abominável. Segundo Erman,⁹⁵ ela "não era um objeto com que a fantasia do povo gostava de se ocupar".

Encontramos mais uma confirmação da nossa tese no *Livro dos Mortos*, que diz de Amam, representado aqui como o deus dos mortos:

Ele é a causa de os cedros não crescerem e de as acácias não florescerem.⁹⁶

Não pode haver melhor caracterização da Mãe Terrível do que essas palavras, se considerarmos que o cedro e a acácia estão estreitamente relacionados, em termos simbólicos, com Osíris, o Imortal que ressurgiu, cujo princípio de Vida e Permanência essas árvores representam.

Esse aspecto terrível de Ísis é confirmado pela história dos irmãos de Bata, cuja relação com o mito de Ísis-Osiris é mundialmente reconhecido e comprovado pelas recentes escavações em Biblos.⁹⁷

Mencionaremos resumidamente os motivos que ligam o mito de Osíris à história de Bata. O Osíris morto, que Ísis busca, foi encontrado em Biblos, no Líbano, como uma árvore, isto é, estava encerrado num tronco de árvore. Daí ele foi levado de volta ao Egito. O principal símbolo de Osíris é a "coluna Djed", uma árvore-fetiche, coisa bastante estranha para o Egito desprovido de árvores e, além disso, na própria Biblos é venerada uma árvore — envolta em linho e untada — como "madeira de Ísis".⁹⁸ A importação de árvores do Líbano foi uma das condições essenciais da cultura egípcia e, acima de tudo, do culto dos mortos. Sabe-se de oferendas egípcias à Senhora de Biblos já em 2800 a.C. É inquestionável, porém, que os estreitos laços entre os centros de cultura egípcia e sírio são ainda mais remotos.

A árvore-fetice fálica, como símbolo do amante jovem, é conhecida a partir de inúmeros mitos. A derrubada de árvores era um ato ritual muito maior do que a colheita de grãos-filhos, que, como ato ritual, significa a morte do filho nascido da Mãe Terra. A imponência do filho da Terra na figura de árvore tomava o seu sacrifício ainda mais impressionante e significativo. Dos amantes-filhos-sacerdotes enforcados nas árvores e cuja castração e morte deve ser equiparada à derrubada da árvore, já tratamos.⁹⁹ A correção da nossa interpretação é confirmada pelo fato de que o processo inverso, isto é, o levantamento da coluna Osíris-Djed nas cerimônias de coroação e no festival Sed, simboliza a renovação do poder do rei egípcio.

A História dos Dois Irmãos tem como ambiente o Vale dos Cedros, perto de Biblos. A heróina, esposa do irmão mais velho de Bata, tenta seduzi-lo. Trata-se do antigo motivo de José. Bata resiste às suas blandícias; a esposa o acusa diante do marido e este, por isso, tenta matar o irmão mais novo. Bata, para demonstrar a sua inocência, castra-se. Então, os deuses criam uma esposa maravilhosa como companheira para o castrado Bata. Bata a adverte sobre o mar — o que é estranho —, dizendo: "Não te afastes, para que o mar não te leve. Não posso proteger-te do mar, porque sou uma mulher como tu."¹⁰⁰

Essa advertência a respeito do mar é por demais interessante. Lembra-mo-nos de que o falo de Osíris foi engolido por um peixe de uma espécie considerada sagrada pelos egípcios e que não era comida.* As escavações na antiga Ugarit (hoje Ras Shamra, Síria) tornaram Astarte, Senhora do Mar,

* A palavra para "abominação" era um sinal de peixe, Kees afirma: "No Velho Reino, o pictograma para esse epheme da impureza era, na maioria dos casos, o chamado bárbus, peixe que, muito provavelmente, corresponde ao lepidote dos antigos e, portanto, ao tipo de peixe consagrado, mais comumente chamado de sagrado."

É significativo que a maioria dos primeiros cultos itálicos tivesse como figuras centrais divindades femininas, sendo as masculinas exceção. Provam isso os desenhos de peixes encimados pela coroa de Hator.

O oxirrinco era abominado e venerado. Supunha-se que comera o falo de Osíris e que surgira das feridas deste. Estrabão (XVII, 815) afirma que o lepidote e o oxirrinco eram venerados entre os

ção conhecida de nós quanto a Afrodite nascida do mar. O oceano primal – “as águas do profundo” da lenda judaica – é sempre o império da Mãe Terrível. Assim, por exemplo, Lilith, comedora de crianças, a adversária do homem, que se recusa a submeter-se a Adão, foge para um local chamado “garganta do mar”.¹⁰⁵ A esposa de Bata corre o risco de ser carregada pelas ondas, isto é, de ser suplantada pelo seu caráter negativo de Astarte. Originalmente, Astarte, em seu aspecto de Atargatis, tinha a forma de peixe. Tal como Deroeto, Astarte lembrava um peixe ou espírito da água e, em muitos mitos, mergulha em seu elemento nativo.

No conto de Bata, ocorre naturalmente o que este temia e que nenhum castrado, tornado efeminado, poderia coibir, somente um homem; e a sua mulher se torna esposa do rei do Egito e manda derrubar o cedro, que é identificado com Bata, cujo “coração pousara sobre a sua flor”. O Bata morto é, no entanto, ressuscitado pelo irmão e, como touro, vai ao Egito. Torna a ser morto e, nas gotas do seu sangue, crescem sicômoros, que são igualmente derrubados a instâncias da esposa. Mas, desta vez, Bata penetra na boca da esposa como uma lasca de madeira e ela engravida. Desse modo, ele volta a nascer como seu filho, gerado pela mãe terrível, torna-se príncipe da Etiópia, e, finalmente, rei do Egito. Ao assumir o domínio patriarcal, ele mata a mulher que era, ao mesmo tempo, sua esposa e mãe e nomeia o irmão mais velho Príncipe da Coroa.

Não podemos nos preocupar aqui com o motivo dos dois irmãos ou da autoproteção, nem com o grau de pertinência desse conto de fadas ao estágio posterior da luta com o dragão e do conflito com o princípio masculino. Demonstraremos aqui apenas a sua relação com o mito de Osíris e com a figura da Mãe Terrível, oculta atrás de Ísis, a boa esposa e boa mãe.

Bata é o filho-amante da Grande Mãe, como é de se esperar da esfera cultural a que Bíblis pertence. O motivo de José, a derrubada das árvores, a castração, a forma animal da vítima, que é sacrificada como touro, o sacrifício do sangue como o princípio da fertilidade, que faz as árvores crescerem apenas para voltarem a ser derrubadas – tudo isso já conhecemos. Por toda parte, a figura feminina é “terrível”, quer seduzir, causa a castração – no presente caso, a autocastração, a derrubada da árvore, a matança do touro e, mais uma vez, a derrubada da árvore. Mas, apesar de tudo, ela não é só a terrível, mas também a fecunda, que morde a lasca de madeira para fazer renascer como filho Bata, que fora seduzido, abatido e sacrificado.

Osíris, tal como Bata, tem forma de árvore e de touro. A árvore derrubada é o símbolo de Osíris e não só os cedros vieram de fato de Bíblis como o mito diz claramente que Osíris, na figura de árvore, foi achado por Ísis

egípcias. Segundo Keren,¹⁰⁶ os registros sumérios de uma fraternidade do peixe com Fúria provam a conexão entre as divindades.

A forma lúbia de Osíris em Abido confirma que o significado básico do elemento natural é o mar contendo peixes. O poder animador e fertilizador da água pode também ser representado simbolicamente como um peixe. O peixe é, a um só tempo, o feto e a criança. A urobóris maternal aparece ao mar na imagem da deusa Ísis encarnada¹⁰⁷ como a “mãe dos peixes”. É a Grande Mãe proto-terrácea, a *Antea* de Jéico.¹⁰⁸ O *Cambridge Ancient History*, vol. de grammas I, p. 196a, que se refere às deusas selvagens das três mães, sua vestes caracterizadas claramente como o mar aquático, graças ao fato de haver sido um grande peixe.

A mãe boa é a água que protege os cultivos; é o peixe-mãe doador de vida, seja o peixe a criança, o macho fertilizador ou um indivíduo vivo. Mas, como Mãe Terrível, ela é as águas destruidoras da profundeza devastadora, o dilúvio e as águas ácidas.

em Bíblis, de onde foi levado ao Egito. O mito associa, de modo claro, Osíris, como divindade da vegetação, com as figuras de Adônis, Átis e Tammuz. Mesmo o seu culto é um culto do deus morto e ressuscitado.*

A transição do domínio da urobóris maternal se realiza, como vimos, provavelmente pela figura de Ísis. A figura da Astarte terrível, deusa de Bíblis, representada de maneira clara no conto de fadas de Bata, é substituída pela de Ísis, a boa mãe; mas, ao lado desta, aparece a figura negativa de Set, que, como princípio masculino e irmão gêmeo, assume a tarefa de matar. Enquanto, na lenda de Átis, o lado negativo-masculino da Mãe Deusa urobórica e andrógina só aparece na figura de javali que mata Átis, no mito de Osíris, essa figura é independente, sendo não apenas inimiga de Osíris, mas no fim também de Ísis.

No conto egípcio de Bata, a natureza selvagem-terrível da Grande Mãe é representada como natureza feminina em geral. Na transição do domínio matriarcal das rainhas egípcias para a ênfase patriarcal Sol-Horo dos reis egípcios, Ísis é fundida ao arquétipo da mãe boa, mãe da família patriarcal. A sua natureza mágica, que deu à luz o próprio irmão e marido, passa ao segundo plano.

Importante corroboração de tudo isso é fornecida pelos mitos cananeus recém-descobertos, que foram trazidos à luz durante as escavações de Ras Shamra. Mencionaremos apenas os elementos pertencentes ao simbolismo da urobóris e da Grande Mãe.

Albright¹⁰⁹ constatou que a religião cananéia, em comparação com as religiões dos povos vizinhos, manteve-se relativamente primitiva e aborígene. Como exemplo, cita o fato de que as relações de parentesco e até o sexo dos deuses variavam e, além disso, menciona a tendência da mitologia cananéia de juntar os opostos, de modo que, por exemplo, o deus da morte e da destruição é também o da vida e da cura e a deusa Anath é a destruidora e, ao lado disso, a deusa da vida e da procriação. A coincidência urobórica dos opostos manifesta-se, portanto, também nesse campo, como justaposição de características positivas e negativas e de atributos femininos e masculinos.

As três deusas Asherah, Anath e Astarte são apenas manifestações, pouco distintas entre si, do arquétipo da Grande Mãe urobórica. Asherah é a inimiga do herói Baal e mãe dos monstros do deserto que causam a sua morte e, ao mesmo tempo, inimiga de Anath, a deusa-irmã de Baal. Mas também aqui, tal como acontece com Ísis, os aspectos de mãe-amante e irmã, de destruidora e auxiliadora, são inseparáveis. O arquétipo ainda não se ramificou nas figuras claramente entropadas dessas deusas.

Tal como Ísis, Anath ressuscita o seu irmão-marido morto e derrota o irmão mas Mot-Set. Em Astarte, cujo nome Albright traduz como *sheep-breeding*, podemos reconhecer a figura primordial de Rabel, a mãe-carneiro. Astarte e Anath são, porém, a um só tempo, virgens e mães dos povos, “the great goddesses who conceive, but do not bear, i.e., the goddesses who are potentially fruitful without ever losing virginity; they are therefore both mother goddesses and divine courtesans” (as grandes deusas que concebem, mas não parem, isto é, as deusas que são eternamente férteis sem jamais perderem a virgindade; são, portanto, não apenas deusas-mães, mas também

* Cf. o oposto, p. 162.

cortesãs divinas). Ademais, as três são deusas sinistras do sexo e da guerra, cuja selvagem crueldade é idêntica à de Hator e da Kali Durga da Índia. A figura posterior da deusa desnuda, galopando num cavalo e brandindo uma lança, é esboçada de modo vívido na épica de Baal. "Depois de ter assassinado a raça humana, o sangue era tanto que ela estava mergulhada nele até os joelhos, não, até o pescoço. 'Under her feet were human heads, above her human hands flew like locusts, in her sensuous delight she decorated herself with suspended heads whole she attached hands to her girdle. Her joy of the butchery is described in ever more sadistic language: her liver swelled with laughter, her heart was full of joy, the liver of Anath was full of exultation'" (Sob os seus pés havia cabeças humanas; acima dela, mãos humanas voavam como gafanhotos; em seu sensual deleite, ela adornou-se com cabeças suspensas e mãos atadas à sua cintura. O seu prazer com a chacina é descrito numa linguagem ainda mais sádica: o seu fígado se agitava de riso, o seu coração estava cheio de júbilo, o fígado de Anath estava repleto de exultação.)

Tal como ocorre com todas as deusas desse tipo, o sangue é orvalho e chuva para a terra, que deve beber sangue para ser fértil. Em Ashtaroth também podemos reconhecer a imagem primordial da Senhora do Mar e do mar devorador; ela é a forma anterior e mais selvagem de Afrodite nascida do mar e, num conto de fadas egípcio,¹⁰⁷ os deuses, ameaçados pelo mar, levam a Astarte súa para o Egito a fim de pacificá-la por meio da veneração.

Não só o nascer e o morrer estão justapostos na mitologia cananêica, como também reaparece nela a forma primária hermafrodita da urobóris, representada pela correspondência da estrela matutina masculina, Astar ou Attar, com a estrela vespertina feminina, a Ishtar da Mesopotâmia.¹⁰⁸ A androginia das divindades é uma forma primitiva, do mesmo modo que a combinação da virgindade com a fecundidade nas deusas e a da fecundidade com a emasculação nos deuses. Aqui, os traços masculinos da feminilidade são ainda preservados, do mesmo modo que os traços femininos da masculinidade. Se a deusa segura o lírio, o símbolo feminino, numa mão, e a cobra, o símbolo masculino, na outra, isso corresponde inteiramente ao fato de os eunucos serem prostitutos, dançarinos e sacerdotes.¹⁰⁹ Em Canaã, portanto, encontramos todos os aspectos do cânone determinado pela imagem urobórica da Grande Mãe e pelo estado ainda não liberto e ainda não autônomo do princípio masculino.

O círculo cultural cretense-micénico também é um domínio típico da Grande Mãe; nele aparece o mesmo grupo de características simbólicas e rituais correspondentes que encontramos no Egito e em Canaã, na Fenícia, na Babilônia, na Assíria e nas culturas do Oriente Próximo em geral, entre os hititas, assim como entre os indianos. A cultura egípcia forma um vínculo entre o Egito e a Líbia, de um lado, e a Grécia e a Ásia Menor, de outro. Para nós, pouco importa como fluíram, em termos históricos, as correntes da cultura, tendo em vista que a pureza da figura arquetípica é muito mais significativa para o nosso tema do que a questão da prioridade.

Dependemos principalmente das representações pictóricas da religião cretense-micénica, cujos textos ainda não foram decifrados; contudo, uma vez mais, a interpretação comparativa dos símbolos se mostra valiosa e leva à descoberta do arquétipo da Grande Mãe. A cultura cretense-egípcia é dominada pela figura da Grande Mãe e deusa da natureza que originalmente era

venerada em grutas e cujos sacerdotes eram mulheres. Ela é a Senhora das montanhas e dos animais. As serpentes e os animais do mundo inferior eram sagrados para ela, mas também os pássaros são símbolos da sua presença. Especialmente a pomba era associada a ela e ela continua sendo a deusa das pombas, quer como a Afrodite grega ou como Maria com a pomba do Espírito Santo. O seu culto data, evidentemente, da Idade da Pedra, como o indicam as vestes de pele usadas no ritual. O seu caráter de Grande Mãe se manifesta nos trajes da deusa, das suas sacerdotisas, e nas vestes femininas em geral que deixam expostos os seios, assim como nas inúmeras representações de mães animais que chegaram até nós. O sentido mitológico dessas pinturas de faiança,* representando vacas com bezeros e cabras com cabritos, tem uma relação óbvia com os mitos que nos foram transmitidos da Grécia e de Creta. Já mencionamos ter sido o jovem Zeus o menino Zeus cretense que foi amamentado por uma cabra, vaca, cadela ou porca, sendo estas representantes de Géia, a Mãe Terra, a cujos cuidados ele foi entregue.¹¹⁰

No centro do grande culto de fecundidade de Creta está o touro, o instrumento masculino e a vítima da fecundidade. Ele é o principal protagonista das caçadas e festivais; é seu o sangue das oferendas; a sua cabeça e os seus chifres são, além do duplo machado ou labris, o implemento sacrificial sagrado,¹¹¹ os símbolos típicos dos santuários cretenses. Esse touro simboliza o deus jovem, filho-amante da Grande Mãe, que, como a Europa da mitologia grega, reinava em Creta. Ela é a consorte do touro cretense, sob cuja forma Zeus a seqüestrou.

Da mesma forma como Eshmun se emasculou com o labris para escapar de Astróneus, também conhecida como Astarte-Afrodite, assim também os Titãs mataram Zagreu-Dioniso com o labris.¹¹² Trata-se do instrumento de castração sacramental, com o qual o touro, que mais tarde serviu de substituto a Dioniso, era sacrificado. A forma neolítica da emasculação ritual é ainda preservada nas lâminas de sílex com que os Galos da Ásia Menor se emasculavam, assim como na faca de sílex associada ao Set egípcio, o destruidor e assassino de Osíris. Mais tarde, o sacrifício, a castração e o desmembramento já não eram realizados numa vítima humana, mas num animal. O javali, o touro e o bode representavam os deuses Dioniso, Zagreu, Osíris, Tamuz, etc. Posteriormente, a decapitação do touro substituiu o sacrifício do falo e, do mesmo modo, os seus chifres se tornaram símbolos fálicos. O fato de que, no Egito, a cabeça do touro sagrado Osíris-Ápis não podia ser comida, sendo atirada no Nilo, corresponde ao mito segundo o qual, após o desmembramento de Osíris, o falo desaparece no Nilo. A relação entre o falo e a cabeça é por demais significativa nos estágios mitológicos do desenvolvimento consciente.** Basta dizer que um representa o outro e que, caracteristicamente, a cabeça de touro simboliza o falo humano. Essa substituição é tanto mais compreensível quando se sabe que o touro ainda surge, nos sonhos da humanidade atual, como símbolo arquetípico da sexualidade, isto é, como símbolo fálico da fecundidade.

É amplamente fundamentada a nossa interpretação de que, também em Creta, o ritual da fertilidade era realizado, em sua versão original, entre a Grande Mãe e o seu filho-amante, culminando no sacrifício deste, o que mais

* O simbolismo da vaca e do bezerro está presente desde tempos remotos no Egito, onde a esfíngia do 12º nome, o assento de Ísis, apresenta uma vaca com o seu bezerro.

** Ver pp. 119 e s.

tarde foi substituído pelo sacrifício de um touro. Os detalhes isolados só adquirem sentido quando colocados no quadro geral, que é o do domínio arquétípico da figura da Grande Mãe. Aqui, como em toda parte, a Grande Mãe deusa de Creta, a Deméter dos gregos,¹¹³ é também, como Senhora do mundo inferior, a Senhora das profundezas da terra e da morte. Os mortos, a que Plutarco dava o nome de "demetrioí", são propriedade sua; o seu ventre terreno é o ventre da morte, mas é também o centro de fertilidade de onde toda vida emana.

A equiparação de Tamuz, Átis, Adônís, Eshmun, etc. com o Zeus cretense tem um apoio adicional na observação de Teodoro:

Os cretenses costumavam dizer de Zeus que era um príncipe que fora lacerado por um porco selvagem e enterrado.¹¹⁴

O javali é um símbolo típico do filho-amante condenado e sacrificado, e a matança do javali é a representação mitológica do filho sacrificado pela Grande Mãe. Um relevo etrusco em bronze mostra a Grande Mãe, em sua forma arcaica, como Gorgo, estrangulando leões com ambos os braços e abrindo as pernas na atitude de exibicionismo ritual.¹¹⁵ Na mesma peça, encontra-se a caça ao javali, cuja representação conhecemos de Creta e da Grécia, quando do domínio cretense.

A matança do javali é o mais antigo símbolo da morte do filho-amante da Grande Mãe. Aqui, a deusa da fertilidade é uma porca, o que se aplica igualmente a Ísis e, mais tarde, a Deméter em Eléusis. Quando a Mãe deusa-porca é suplantada pela vaca e, quando, por exemplo, a Hator-Ísis ocupa o lugar da Ísis-porca, que ainda está relacionada com Set em figura de porco, o javali é substituído pelo touro.

Como vimos, a colheita e derrubada de árvores são os equivalentes da morte, do desmembramento e da castração no ritual da fertilidade; e, em Creta, a quebra de ramos e frutos parecia ocupar importante lugar nos ritos, ao lado de uma dança sagrada orgiástica e de uma lamentação.¹¹⁶ O cânone dos festivais de Adônís posteriores, para os quais os sacerdotes usavam vestes de mulher, é assim estabelecido. Além disso, o ritual de renovação dos reis cretenses, que tinha de ser realizado depois de cada "ano grande", cuja duração em Creta era de oito anos, é evidentemente um paralelo do festival Sed de renovação dos reis egípcios.

Assim como se deve interpretar a renovação do rei da época e do ano como um substituto ulterior do sacrifício original do rei anual, da mesma forma podemos seguir, em Creta, o caminho que leva do sacrifício e castração anual do rei da época à sua substituição por uma vítima humana e, finalmente, passando pelo sacrifício do touro, ao festival de renovação, onde o poder do rei é restaurado ritualmente. É provável que o sacrifício humano ao Minotauro, o rei-touro de Creta, que, segundo a lenda grega, consistia originalmente de sete moços e sete virgens, possa ser explicado dessa maneira, aplicando-se o mesmo ao amante-touro da mãe do Minotauro, a rainha Pasífae.

Vindas do Egito, da África, da Ásia e até da Escandinávia, acumulam-se evidências de que o sacrifício humano garantia e prolongava o poder do rei.¹¹⁷ É evidente que, em Creta, o patriarcado ascendente, com a sua con-

centração do poder nas mãos da realeza e da aristocracia, substituiu, do mesmo modo que no Egito, o domínio sagrado da Mãe-deusa. No processo, o reinado anual foi substituído pela realeza que, de início, lutava pelo prolongamento da sua vida e, mais tarde, passou a ser uma realeza contínua que sacralizava a sua permanência por meio do sacrifício de substitutos e rituais de auto-renovação e renascimento.

Demonstramos que a área cretense-micénica do culto da Grande Mãe se vincula à Ásia Menor, à Líbia e ao Egito, mas as suas relações com o mito e a história lendária dos gregos surgem agora sob uma luz deveras nova. A precisão histórica dos mitos é comprovada outra vez; as dúvidas quanto à sua veracidade derivam de uma época que perdeu todo o conhecimento da cultura egípcia. Mais uma vez, Bachofen foi o único a reconhecer, com o seu olho perscrutador de mitos, o real conteúdo da cultura cretense a partir dos registros históricos, mesmo antes de o material factual da civilização egípcia ter sido desenterrado.

Da Europa escura, associada ao touro, ao Zeus cretense, ao Zeus do-doneu e a Dioniso, a mitologia deriva toda a dinastia cretense com Minos, Radamanto e Sarpédon. Seu irmão é Cadmo, o oriental, de cuja história na Grécia ainda nos ocuparemos. Ambos são filhos de Agenor da Fenícia. Mas esse pai fenício tem como ancestrais Líbia, Épafo, o touro Ápis e Io, a errante, a vaca-lua branca de Micenas, que, no Egito, passou a ser a Ísis-vaca. No Egito, adorava-se Épafo como o touro Ápis e Io como Ísis.

Líbia, Egito, Fenícia, Creta, Micenas, Grécia — o vínculo histórico entre eles é formulado como uma genealogia. Do mesmo modo, podemos reconhecer a sequência simbólica e mitológica: a vaca-lua branca, a Io micénica, é a Ísis egípcia e a Europa cretense, estando associados a ela o touro cretense Zeus-Dioniso, o touro egípcio Ápis e o Minotauro.

É igualmente significativa a história de Cadmo, o legendário irmão de Europa, que veio da Fenícia para fundar a cidade de Tebas. A ele Heródoto atribui a transmissão dos mistérios egípcios de Osíris-Dioniso a Pitágoras; noutras palavras, Heródoto localiza a origem dos mistérios gregos posteriores e dos seus precursores órficos e pitagóricos no Egito, via Fenícia. Ele também relaciona o Zeus do-doneu, o Hermes fálico, e o culto pré-grego ou pelágico dos cabérios da Samotrácia ao Osíris do Egito e ao Ámon da Líbia. No início, a ciência negou essas ligações, mas hoje elas são óbvias, visto que a continuidade cultural que se estendia da Líbia e do Egito, através da Fenícia cananéia e de Creta, à Grécia é sustentada por uma ampla gama de evidências factuais.

Cadmo, fundador de Tebas, é aliado de Atena, mas tem uma relação demasiado ambígua com Afrodite e seu marido Ares. Ele mata o dragão ctônico, filho de Ares, mas casa com Harmônia, filha de Ares e Afrodite. A vaca com o sinal da lua que o conduziu de Delfos, fundada pelos cretenses, para o local onde Tebas deveria ser construída, e a quem ele ali sacrifica, é a antiga Mãe e deusa-lua das épocas pré-gregas. Ela rege a vida dele e dos seus filhos, mostrando-se mais poderosa do que a sua auxiliadora, Atena.*

* Para uma importante contribuição à interpretação genealógica, veja-se, de Philippon,¹¹⁸ *Genealogie als mythische Form*.

É a antiga deusa-vaca Afrodite que surge, com toda a força, nas filhas dele. É a grande imagem mitológica do poder primevo da Mãe-deusa que se manifesta nas filhas de Cadmo. Uma das filhas é Sêmele, a mãe de Dioniso, que continua a ser a deusa geradora de deuses, mesmo quando sucumbe sob o raio de Zeus e, na transformação, se torna a amante mortal do deus. A segunda filha é Ino. Num acesso de loucura, ela se atira ao mar com o seu filho Melicerta. Melicerta pertence ao círculo dos deuses filhos-amantes que se perdem, pranteados e festejados nas orgias. A terceira filha é Agave, mãe de Penteu, é também uma mãe terrível, uma vez que mata e faz o filho em pedaços na orgia, carregando a sua cabeça ensanguentada em triunfo. O próprio Penteu se torna Dioniso-Zagreu, o próprio deus despedaçado a quem tentou resistir. A quarta filha é Autónoe, mãe de Actéon, o jovem caçador que contemplou inadvertidamente a nudez da Ártemis virginal e, presa de terror, fugiu dela sob a forma de um cervo, apenas para ser despedaçado pelos próprios cães. Mais uma vez, transformação animal, desmembramento e morte. A Ártemis virginal, deusa das florestas, é uma forma pré-grega da deusa Mãe Terrível, do mesmo modo que a Ártemis de Éfeso, da Beócia, etc.

Eis as filhas de Cadmo; predomina em todas a influência da Grande Mãe, da terrível Afrodite. O único filho de Cadmo é Polidoro, o seu neto é Laio e o seu bisneto, Édipo. Mesmo no bisneto, a união mãe-filho leva ainda à catástrofe. Só agora, com ele, cessa a linha da relação da Grande Mãe com o filho-amante.

Europa e Cadmo formam uma das ramificações da corrente de lendas mitológicas que, partindo da Líbia e de Io, alcança, através da Fenícia, a Grécia. O outro ramo, que parte também da Líbia, leva às Danaides e a Argos. Argos, uma importante área da cultura cretense na Grécia, está associada, na lenda, a Dánae, que introduziu o culto de Apolo Lício. Segundo Heródoto,¹¹⁹ as Danaides trouxeram a Tesmofória o festival de Deméter, a Grande Mãe da Grécia, do Egito para a Grécia. A Tesmofória e os seus mistérios eram um festival da fertilidade, cujo ponto central era um poço profundo que representava o ventre da Mãe Terra. Nesse poço-ventre atiravam-se oferendas, a saber, pinhas, como falos do filho-árvore, que são também, no culto de Dioniso, símbolos fálicos e porquinhos vivos, filhos da porta, a Grande Mãe Terra da fecundidade. Correspondendo ao antiquíssimo ritual de fertilização, os restos apodrecidos dos porquinhos eram depois retirados em ritual festivo e lacerados, espalhados sobre os campos como portadores da fertilidade.

Bachofen já demonstrou pormenorizadamente que as Danaides, por matarem os maridos que eram forçadas a aceitar, pertencem à esfera da virgem-mãe que reina livremente. Hipermnestra, que, contrariando o acordo comum, não mata o marido, inicia, desse modo, mitologicamente, a relação amorosa entre homem e mulher por decisão própria. Justamente por causa disso, torna-se a mãe ancestral dos netos-heróis que, como Perseu e Hércules, vencem o domínio negativo da Grande Mãe e estabelecem a cultura humano-masculina. Os dois pertencem ao tipo do herói filho de uma divindade masculina e que recebe a assistência de Atena. O mito de Perseu é o mito do herói que vence na Gorgo líbia o símbolo do matriarcado, do mesmo modo que, mais tarde, Teseu no Minotauro.

Assim sendo, nos descendentes de Io, embora não apenas nesse ramo da mitologia, o conflito entre os mundos patriarcal e matriarcal é represen-

tado como história épica e personalizado como história familiar nos mitos dos heróis gregos. É inquestionável que o estudo científico atual da história e da religião se satisfaria com uma redução a agrupamentos etnológicos. No entanto, do ponto de vista psicológico, que tem em mente o desenvolvimento da consciência humana, a substituição do estágio da Grande Mãe e do seu filho-amante por um novo estágio mitológico não é uma ocorrência histórica fortuita, mas um evento psicológico necessário. Pelo que sabemos no presente, é impossível correlacionar o novo estágio com uma raça ou grupo nacional definidos. Porque, lado a lado com a superação do arquétipo da mãe na esfera greco-indo-germânica da cultura, há a sua contraparte, não menos radical, na esfera hebraico-semita.

O estágio da conquista do arquétipo da mãe tem o seu lugar próprio no mito do herói, e nós o descreveremos adiante. No momento, devemos continuar examinando o estágio da Grande Mãe e do seu domínio sobre o filho-amante.

A relação mitológico-histórica do espaço cretense-egípcio com a Grécia se revela também noutras figuras da mitologia grega. Hécate, a deusa do terror, é a mãe de Empusa, a devoradora de homens, e das lúrias que sugam o sangue de homens jovens e devoram a sua carne. Mas essa Hécate urobórica de corpo tríplice, senhora dos três reinos — céu, terra e mundo inferior —, é a mestra de Circe e Medéia nas artes da magia e da destruição. Atribui-se a ela o poder de encantar os homens e de transformá-los em animais, assim como o de levar à loucura, dom que lhe pertence tanto quanto a todas as deusas-lua. As mulheres celebravam os mistérios da Grande Mãe não só pacificamente, em Elêusis, mas também de maneira sanguinária no culto de Dioniso; e o esfaqueamento orgiástico do bode e do touro, acompanhado da ingestão dos fragmentos sanguinolentos como um ato simbólico de fertilização, se estende de Osíris a Dioniso-Zagreu e a Orfeu, Penteu e Actéon. Tal como reza o ditado órfico: "A vítima deve ser despedaçada e devorada."¹²⁰ A mãe deusa é a senhora dos animais, *Potnia theron*, quer apareça como Tauropolo, a agarradora de touros, em Creta e na Ásia Menor, estranguladora de cobras, pássaros e leões, quer como uma Circe, que escraviza os homens que transformou em bestas. O fato de que a veneração da Mãe da terra e da morte é muitas vezes ligada a pântanos deve ser interpretado, segundo aprendemos com Bachofen, como um símbolo do nível sombrio da existência em que vive urobóricamente o dragão, parindo e devorando simultaneamente. Guerra, flagelação, oferendas de sangue e caça, são as formas brandas do seu culto. Nessa caracterização, a Grande Mãe não se faz presente apenas em épocas pré-históricas. Ela regerá os mistérios eleusinos e Eurípides ainda conhece Deméter como a deusa da ira, que anda numa carruagem puxada por leões, acompanhada de chocalhos, tambores, címbalos e flautas báquicas. Ela é suficientemente vaga para estar muito próxima da Ártemis asiática e de Cibele, assim como das deusas egípcias. A Ártemis Ória de Esparta exigia sacrifícios humanos e o espancamento de garotos; também a Ártemis Taurina exigia sacrifícios humanos e a Ártemis Alfaica era cultuada por mulheres com danças noturnas, nas quais elas lambuzavam o rosto com lama.

Nenhuma deusa "bárbara" é adorada aqui com práticas de "sensualidade asiática"; trata-se, porém, tão-somente das camadas mais profundas dos rituais da Grande Mãe por toda parte. Ela é a deusa do amor, que tem poder sobre a fertilidade da terra, dos homens, do gado e dos grãos; ela também

está presente em todo nascimento e, por isso, é ao mesmo tempo deusa do destino, da sabedoria, da morte e do mundo inferior. Os seus ritos são, em toda parte, marcados pelo frenesi e pela orgia; como senhora dos animais, rege todas as criaturas masculinas que, na forma de touro ou leão, carregam o seu trono.

Há inúmeras representações dessas deusas, mostrando a genitália em exibicionismo ritual,¹²¹ tanto na Índia como em Canaã, tanto como Ísis egípcia como Deméter grega e Baubo. A deusa desnuda que "dorme no chão e se abandona ao amor" é um nível inicial da Grande Mãe, manifestando-se os seus níveis precedentes nos monstruosos ídolos femininos do homem neolítico. A ela é associado o porco, por ser muito prolífico e, ainda no supremo mistério de Elêusis,¹²² ela monta no porco, de pernas escarranchadas, ou em cima de um cesto que, tanto quanto a cornucópia, é um símbolo feminino.

Como imagem primitiva da Grande Mãe, o porco não se apresenta apenas como símbolo da fertilidade da terra, sendo encontrado também na fase mais remota, como projeção cósmica:

A imagem herética da mulher-céu como uma porca que mostra as crianças-estrelas dirigindo-se para dentro da sua boca, à feição da imagem de uma porca comendo os bacoínhos, está presente num texto dramático linguisticamente bem remoto, preservado no falso túmulo de Seti I, no templo de Osíris em Abido.¹²⁵

Ísis, como Nut, a Kore Cosmu,¹²⁶ aparece como uma "porca branca"¹²⁷ e o velho e grande deus Set, irmão de Ísis, tem uma cabeça que foi interpretada como cabeça de porco.¹²⁸ Schliemann encontrou em Tróia a figura de um porco coberto de constelações¹²⁹ — que representa, portanto, a mulher do céu como porca —, tendo o culto do porco sagrado como Mãe-deusa deixado inúmeros vestígios.

É provável que a mais primitiva e mais antiga das associações feitas com o porco o equipare aos genitais femininos, cuja denominação como porco é ainda comprovada em grego e latim e, no caso mais remoto, provavelmente no nome do cauri como o de porco.¹³⁰

Esta linha — a de Ísis montando de modo exibicionista um porco — pode depois ser seguida de Creta e da Ásia Menor até a Grécia. Falando de Creta, onde uma porca amamentou Mínos ou Zeus-Dioniso, diz Farnel:

Os cretenses consideram sagrado esse animal e não provam da sua carne; e os homens de Preosos realizam ritos secretos com a porca, fazendo dela a primeira oferenda do sacrifício.¹³¹

O fato de os sírios de Hierápolis poderem discutir, na época de Luciano, a santidade ou não-santidade do porco não passa de indício de ignorância.

* Há inúmeras possibilidades de que o camundongo — adorado pelos fenícios, vizinhos pagãos dos judeus — tenha sido um animal sagrado da fertilidade, devido à sua alta taxa de reprodução, que ele compartilha com o porco. Frazer chamou a atenção para uma passagem de Isaías (66, 17) em que há a afirmação de que os israelitas celebraram, em segredo, uma festa pagã na qual comeram ratos e há a referência à, obviamente, às práticas cananéias ligadas ao culto da Mãe-Deusa. Essa conclusão decorre do fato de haver imagens de camundongos representadas perto da mão da deusa de Cartago, que se reconhece ser uma Grande Mãe.¹²⁴ O lado negativo do camundongo reside em ele ser portador da peste bubônica, como o indicam a Ilíada, Heródoto e o Antigo Testamento.

cia e decadência. A santidade desse animal é comprovada não apenas por um baixo-relevo da mãe-porca, encontrado em Biblos¹³² — pertencente provavelmente ao culto de Adônis —, mas em especial pelo costume fenício de não comer carne de porco e de sacrificar porcos no aniversário da morte de Adônis. Frazer¹³³ demonstrou a identidade entre Átis, Adônis e Osíris, e a identificação destes com o porco. Onde comer carne de porco é proibido e se afirma que o porco é impuro, podemos ter certeza do seu caráter originalmente sagrado. A associação dos porcos com a fertilidade e o simbolismo sexual se mantém até os nossos dias, quando as questões sexuais ainda são descritas, de maneira pejorativa, como "porcaria".

Kerényi* chamou a atenção para o vínculo do porco como "animal uterino" da terra com Deméter e Elêusis.¹³⁴ É importante lembrar que, quando foi concedida a Elêusis permissão para cunhar as suas próprias moedas, ele escolheu para isso o porco como símbolo dos mistérios.¹³⁵

A grande festa de Afrodite em Argos, onde as mulheres apareciam como homens e estes como mulheres, usando véus, era chamada, em razão dos sacrifícios de porcos a ela associados, "Histeria".

Sobre essas festas de Afrodite, diz Smith:

Na celebração desses aniversários, as sacerdotisas de Afrodite entravam num estado selvagem de frenesi, e o termo Histeria passou a associar-se ao estado de perturbação emocional ligado a tais orgias... Usava-se a palavra Histeria com o mesmo sentido de Afrodísia, isto é, como sinônimo dos festivais da deusa.¹³⁶

Completando, deve-se mencionar que é Afrodite, na figura original de Grande Mãe, que envia a "obsessão afrodísaca".

Isso não só enfatiza a relação entre o arquétipo da Grande Mãe, a sexualidade e a "histeria", mas é ainda mais significativo o fato de o festival hermafrodita, com o seu intercâmbio de sexo e roupas, que faz parte do simbolismo urobórico, ser chamado a "Hybrística". Nessa designação, cognata de usurpação, a transgressão, a *Hybris*, revela-se, de modo característico, a recusa, do ponto de vista da Grécia patriarcal, desse estado de mistura urobórica.

O porco é, então, o símbolo do elemento feminino, como ventre que gera e concebe. Como animal-útero, ele pertence à terra, que, como poço, aceita nas termofórias os sacrifícios de porquinhos para a sua fertilização.

Entre os símbolos do abismo devorador, devemos incluir o ventre em seu aspecto assustador, as cabeças numinosas das Górgonas e de Medusa, a mulher de barba e falo e a aranha comedora do macho. O ventre aberto é o símbolo devorador da mãe urobórica, especialmente quando relacionado com símbolos fálicos. A boca rangente da Medusa, com as suas presas de varão, traz essas características de modo mais claro, enquanto a língua protuberante por certo se relaciona com o falo. O ventre abocanhador, isto é, castrador, aparece com as mandíbulas do inferno, e as serpentes que se contorcem em torno da cabeça da Medusa não são elementos personalísticos — pelos fálicos —, mas elementos fálicos agressivos que caracterizam o aspecto

* A preocupação exclusiva do autor com a mitologia grega impede-o, contudo, de acentuar suficientemente o caráter arquetípico desse fenômeno.

to aterradorizador do ventre urobórico. A aranha faz parte desse grupo de símbolos, não apenas por ser a fêmea que devora os machos após o coito, mas, sobretudo, por ser o símbolo geral da feminilidade armadora de redes nas quais a masculinidade "se enreda".

Esse caráter perigoso é reforçado pela característica do tecer, que conduz então às mãos primordiais, as grandes tecedeiras do fio da vida, às Nornas, cuja atividade cria a teia do mundo, onde se enreda tudo o que nasceu. Desse modo, este grupo leva, finalmente, ao véu de Maia e ao seu caráter perigoso, que é denunciado — por tudo o que é masculino e por tudo o que é feminino e natural — como "aparência sem conteúdo", "vazio perigoso" ou Caixa de Pandora.

Sempre que o caráter nocivo da Grande Mãe predomina ou equivale ao seu lado positivo e criador, e sempre que o seu lado destrutivo — o elemento fálico — aparece ligado ao seu ventre fértil, a uroboros ainda opera nos bastidores. Em todos esses casos, o estágio adolescente do ego ainda não foi superado e ainda não foi alcançada a sua autonomia diante do inconsciente.

Podemos distinguir várias fases na relação do amante adolescente com a Grande Mãe.

A mais antiga caracteriza-se pela rendição natural ao destino, à supremacia dos poderes representados pela mãe ou uroboros. Nesse nível, o sofrimento e a dor permanecem anônimos; os jovens deuses da vegetação semelhantes a flores, fadados a morrer, ainda se acham muito próximos do estágio da criança sacrificada. Nesse nível, vivem, sem se pronunciar, a esperança e a devoção da índole natural, a esperança do homem de renascer, tal como a natureza, através da Grande Mãe, da plenitude e supremacia da sua graça, sem nenhuma atividade ou mérito da parte dele. É o estágio da completa impotência diante da mãe urobórica e do esmagador poder do destino, como ainda vemos na tragédia grega e, em particular, na figura de Édipo. A masculinidade e a consciência ainda não possuem autonomia e o incesto urobórico cedeu lugar ao incesto matriarcal da adolescência. O êxtase de morte do incesto sexual, acompanhado pela dissolução do ego, é o sintoma do ego adolescente, que ainda não está à altura das forças simbolizadas pela Grande Mãe.

A passagem para o nível seguinte é formada pelos "renitentes". Neles, o temor da Grande Mãe é o primeiro indício do crescimento da centrovorsão, autoformação e estabilidade do ego. O temor do adolescente leva à fuga e à resistência sob diferentes formas. A expressão primária da fuga, que ainda se acha sob o completo domínio da Grande Mãe, é a autocastração, que encontramos repetidamente em Átis, Eshmun e Bata, e o suicídio. Aqui, a atitude de desafio, a recusa a amar, leva, não obstante, à própria coisa que a Mãe Terrível quer, ou seja, o oferecimento do falo, embora este ocorra num sentido negativo. Os jovens que fogem, aterrorizados e loucos, das exigências da Grande Mãe traem, no ato de autocastração, a constante fixação no símbolo central do culto da Grande Mãe, o falo; e eles o oferecem a ela, embora já com a negação na consciência e com o protesto do ego.

Esse afastamento da Grande Mãe como expressão da centrovorsão pode ser visto claramente nas figuras de Narciso, Penteu e Hipólito. Estes três resistem aos amores fogosos das grandes deusas, mas são punidos por elas ou por seus representantes. No caso de Narciso, que não quer amor e, por fim, apaixona-se fatalmente pela sua própria imagem, é óbvia a dedicação a si

mesmo e o afastamento do objeto voraz e exigente de amor. No entanto, sublinhar aqui a ênfase posta no próprio corpo e o amor a si mesmo não diz tudo. A tendência do ego e da consciência em vias de se tornarem autoconscientes — quer dizer, da autoconsciência e da auto-reflexão — a se verem num espelho é uma característica necessária e essencial desse nível. Aqui começa decisivamente o desenvolvimento da autoformação e do autoconhecimento como processo de autoconscientização da consciência humana. Encontramos essa característica tanto no período da adolescência e da puberdade da humanidade como também na adolescência e puberdade de cada consciência humana e de cada indivíduo. É uma fase de reconhecimento necessária, uma tarefa dada à humanidade. Fatal é apenas a permanência nesse nível. Essa fase não representa o auto-erotismo, mas simboliza a centrovorsão no afastamento da fixação pela Grande Mãe, tão necessário e acertado do ponto de vista da evolução.

As ninfas que em vão se enamoram de Narciso são apenas formas personalizadas das forças afrodisíacas, e resistir a elas equivale a resistir à Grande Mãe. Adiante examinaremos o significado da fragmentação de arquétipos no tocante ao desenvolvimento da consciência. Na mitologia grega, percebe-se claramente como ocorre essa fragmentação. O aspecto terrível da Grande Mãe é reprimido quase inteiramente e só podemos captar fugidios vislumbres dela por trás da figura sedutora de Afrodite. E a própria Afrodite também já não se apresenta mais com a imponência da atuação suprapessoal, mas em fragmentações e personalizações, como ninfa e sereia, náíade ou dríade, como mãe, madrastra e amante, como Helena ou Fedra.

Isso não significa que, na história do desenvolvimento das religiões, esse processo sempre possa ser seguido às claras. A nossa observação parte do arquétipo e da sua relação com a consciência. Por exemplo, as ninfas, isto é, aspectos parciais do arquétipo, podem aparecer, historicamente, tanto antes como depois da sua veneração histórica. Estruturalmente, elas continuam a ser aspectos parciais do arquétipo e são, em termos psicológicos, fragmentos dele, mesmo que o culto das ninfas fosse historicamente comprovado como anterior ao culto da Grande Mãe. No inconsciente coletivo, todos os arquétipos são simultâneos e justapostos. Somente com o desenvolvimento da consciência ocorre uma graduação hierárquica no próprio inconsciente coletivo.*

Narciso, seduzido pelo próprio reflexo, é, na verdade, vítima de Afrodite, a Grande Mãe, sucumbindo à sua lei fatal. O seu sistema do ego é dominado e dissolvido pelo terrível impulso do amor, da potência dos instintos, pertencente ao domínio da Grande Mãe. O fato de ela usar, para a sedução fatal, a própria imagem dele, apenas a torna ainda mais perversa.

Também Penteu faz parte da série dos "renitentes" que ainda não conseguem realizar o ato heróico da libertação. Embora a sua resistência seja contra o Baco Dioniso, o seu destino e pecado não deixam de mostrar que, também nesse caso, o verdadeiro inimigo é a figura terrível da Grande Mãe. É conhecido o fato de Dioniso ter afinidades com o culto orgiástico da Grande Mãe e com os seus filhos-amantes, Osíris, Adônis, Tamuz, etc. Não podemos tratar da problemática figura de Semele, mãe de Dioniso, mas

* Cf. Parte II.

Bachofen relaciona Dioniso com a Grande Mãe, sendo a sua correlação confirmada pela moderna pesquisa:

Adorava-se Dioniso em Delfos como o infante ou cupido num cesto de grãos. É um culto ctônico, com a deusa-lua Sêmele como Mãe Terra. Como ele é originário da Trácia e se estabeleceu na Ásia Menor, ali se fundindo com o culto da Magna Mater, é provável... que um disseminado culto primordial pertencente à religião pré-grega original se mantenha vivo nele.¹³⁷

O heróico rei Penteu, tão orgulhoso da sua racionalidade, tenta, com a ajuda da sua mãe, parenta mais próxima de Dioniso, opor-se às orgias, mas é dominado, junto com ela, pelo frenesi dionisíaco. Ele sofre o destino de todas as vítimas da Grande Mãe: tomado pela loucura, enverga roupas de mulher e entrega-se às orgias, nas quais a sua mãe, em total insanidade, o confunde com um leão e o faz em pedaços. Em seguida, ela leva para casa a sua cabeça ensanguentada em triunfo, uma lembrança do ato original de castração que acompanhou o desmembramento do cadáver. Dessa maneira, a mãe de Penteu, contrariando os ditames da sua mente consciente, transforma-se na Grande Mãe, enquanto o filho, apesar da resistência oferecida pelo ego, se torna o seu filho-amante. Loucura, uso de roupas de mulher, transformação em animal, desmembramento e castração, todo o destino arquetípico é aqui cumprido. Penteu, escondendo-se no topo de um pinheiro, se torna Dioniso-Átis; sua mãe, a Magna Mater.

A figura de Hipólito ocupa o seu lugar ao lado de Penteu e de Narciso. Por amor a Ártemis, por castidade e por amor a si mesmo, ele desdenha Afrodite ao desdenhar o amor da sua madrastra Fedra, e, a uma ordem do seu pai e com a ajuda do deus Posídon, é arrastado até a morte pelos seus próprios cavalos.

Não podemos tratar aqui do profundo conflito de Hipólito, que se desenrola entre a sua mãe, a rainha das Amazonas, e a sua madrastra, a irmã de Ariadne, e se manifesta na sua resistência contra Fedra e na sua dedicação a Ártemis. Faremos apenas uma breve análise do mito em seus aspectos relevantes para o nosso tema. Devido à personalização secundária, o mito, tal como Eurípides o dramatizou, se tornou um destino pessoal sobrecarregado de detalhes personalísticos. Mas ainda é bastante transparente para ser interpretado sob o pano de fundo das suas origens.

A Afrodite desdenhada e a madrastra desdenhada se correspondem. São a Grande Mãe que amorosamente persegue o seu filho e o mata quando ele resiste. Hipólito está preso à virgem Ártemis, não à virgem-mãe original, mas a Ártemis como figura feminina de um espírito, a sua "amiga" que se assemelha a Atena.

O próprio Hipólito encontra-se no estágio de resistência crítica à Grande Mãe e da autoconscientização incipiente como homem jovem que quer chegar à sua autonomia e independência. Essa atitude se manifesta na recusa do amor da Grande Mãe e da sua sexualidade fática e orgiástica, tomando a forma de "castidade". Essa castidade, no entanto, significa mais do que a rejeição do sexo, por ser, ao mesmo tempo, a conscientização do que chamamos masculinidade "superior", contrária à fática, "inferior". No nível subjetivo, é a conscientização da masculinidade "solar" de Bachofen contra a masculinidade ctônica. Essa masculinidade superior corresponde à luz, ao sol, ao olho e à consciência.

O amor de Hipólito por Ártemis e pela castidade natural recebe do seu pai uma caracterização negativa como "orgulho virtuoso" e "auto-adoração".¹³⁸ Essas características e o fato de que Hipólito participa de uma ligação de jovens associam-se numa única coisa. O autofortalecimento da masculinidade através da amizade com homens e o homoerotismo, assim como o significado da irmã espiritual feminina para o autodesenvolvimento da consciência masculina serão ainda objeto de nossa ocupação. Em Hipólito, contudo, o desafio do jovem termina em tragédia. Em termos personalísticos, isso quer dizer que Afrodite se vinga; as acusações caluniosas da madrastra que ele rejeitou merecem o crédito do seu pai, Teseu; ela se suicida e o pai amaldiçoa o filho. Posídon é obrigado a garantir o desejo que concedeu a Teseu e leva Hipólito à morte. Essa história quase sem sentido de uma intriga de Afrodite, que nada tem de trágica para o nosso modo de pensar, mostra ter um conteúdo bem diferente quando interpretada psicologicamente.

Hipólito tem tantas condições de manter uma atitude de desafio quanto Édipo de impedir o incesto heróico com a sua mãe. O poder da Grande Mãe, a loucura do amor que Afrodite envia, é mais forte do que a resistência do ego consciente dele. Ele é arrastado pelos seus próprios cavalos, ou seja, é vítima do mundo dos seus próprios instintos, de cuja subjugação era tão orgulhoso. Os cavalos, que, de modo bastante característico, são éguas, cumprem a vontade mortal de Afrodite. Quando se sabe como a Grande Mãe realiza a sua vingança nos mitos, pode-se ver essa história em seu contexto próprio. A automutilação e o suicídio de Átis, Eshmun e Bata; a morte de Narciso por auto-atração; Actéon, como tantos outros jovens, transformado em animal e despedaçado, tudo isso está relacionado. E seja Aiton ardendo nas chamas da sua própria paixão ou Dáfnis tomado pelo desejo insaciável, porque não ama a garota que Afrodite lhe envia, seja a interpretação do ato de arrastar que levou Hipólito à morte como loucura, amor ou remorso, pouco importa; em cada um dos casos, trata-se da vingança da Grande Mãe, do açambarcamento do ego orgulhoso pelas forças abissais.

É característico também que Posídon, embora de modo indireto, seja um instrumento nas mãos de Afrodite, por trás de cuja beleza espreita a Mãe Terrível. Posídon é quem envia do mar o monstruoso touro que enlouquece os cavalos de Hipólito e os faz arrastar o seu senhor. Encontramos outra vez a figura fática do Senhor das profundezas da terra e do mar como companheiro da Grande Mãe. Afrodite deseja vingar-se, porque Hipólito, no crescente orgulho da consciência do ego, a "despreza" e declara ser ela "a mais ínfima entre as do céu".¹³⁹ Já encontramos esse desenvolvimento na queixa de Gilgamesh contra Ishtar. No entanto, em contraste com a figura de Hipólito, um herói sobremodo negativo, Gilgamesh, com a sua masculinidade muito mais desenvolvida, é um herói verdadeiro. Apoiado pelo seu amigo Enkidu, ele vive a vida do herói em completo afastamento da Grande Mãe, ao passo que Hipólito permanece, inconscientemente, preso a ela, embora a desafie e negue com a sua mente consciente.

O jovem que luta pela autoconsciência agora começa, na medida em que é um indivíduo, a ter um destino pessoal, para o qual a Grande Mãe se torna agora a mãe fatal e infiel. Ela escolhe um jovem após outro para amar e destruir, tornando-se assim "a prostituta". A prostituta sagrada, aquilo que a Grande Mãe sempre é por ser a portadora da fecundidade, torna-se para o jovem a feminilidade negativa, a destruidora volúvel. Com isso tem início

a grande reavaliação do feminino, a sua conversão em elemento negativo, que depois, no patriarcado das religiões ocidentais, foi levado a extremos. Com a crescente autoconscientização e fortalecimento da masculinidade, a imagem da Grande Mãe passa para o segundo plano e é fragmentada pelo patriarcado no sentido de que, na consciência, só a imagem da mãe boa é preservada, enquanto o seu aspecto terrível é relegado ao inconsciente.*

O desenvolvimento subsequente, relacionado com a fragmentação da figura da Grande Mãe, é que não é mais ela quem mata, mas um animal hostil, por exemplo, um javali ou urso, ao lado do qual ela toma o seu lugar na figura da mãe lamentosa, isto é, da mãe "boa". O urso, no entanto, é um símbolo da mãe, como sabemos através de Bachofen,¹⁴⁰ que chamou a atenção para a identidade entre Cibele e o urso. Como sabemos hoje, o urso como símbolo da mãe faz parte do acervo arquetípico da humanidade, o que é possível demonstrar tanto na Europa quanto na Ásia e na América.¹⁴¹ Bachofen demonstrou ainda que a substituição posterior do urso pelo leão corresponde à substituição do culto da mãe pelo do pai.¹⁴² O círculo se completa com a constatação de Winckler de que, astrológicamente, o poente do deus-sol ocorre na Ursa Maior, que era também chamada "javali".¹⁴³ Como as imagens astrológicas são projeções de imagens psíquicas, encontramos aqui as mesmas relações presentes na mitologia. Por conseguinte, em desenvolvimentos subsequentes, a imagem da Grande Mãe é fragmentada numa parte negativa, representada como animal, e noutra positiva, de figura humana.

Átis e o Zeus cretense são mortos por um varrão, uma variante do motivo da castração que também está ligada ao tabu referente à ingestão de carne de porco no culto de Átis e à figura suína da Grande Mãe. A conotação paternal do varrão como vingador enviado por uma divindade maternal ciumenta é uma importação posterior. O pai ainda não exerce nenhum papel nesse estágio do jovem deus fadado a morrer. Na verdade, o jovem divino é, sem saber, o seu próprio pai em outra forma; não há ainda um progenitor paternal, além do próprio filho. O domínio da uroboros maternal caracteriza-se pelo fato de que os elementos "masculinos", mais tarde atribuídos ao pai, ainda são parte integrante da natureza urobórica da Grande Mãe. A presa solitária das Gréias, assim como os outros elementos claramente masculinos associados às Fúrias, bruxas e feiticeiras, devem ser mencionados aqui. Assim como a barba e o falo são componentes da natureza andrógina da Grande Mãe, assim também esta é a porca ao dar à luz e o javali ao matar.

O surgimento do assassino masculino no ciclo dos mitos da Grande Mãe é um avanço evolutivo, visto que significa também uma autonomia maior da figura do adolescente-filho. Enquanto, no início, pertence à uroboros, o javali passa a ser, no fim, parte da própria figura do adolescente. É então o equivalente da autodestruição que encontramos no mito como auto-

* A divisão da Grande Mãe numa mãe "boa" consciente e numa mãe "má" inconsciente é um fenómeno básico da psicologia da neurose. No nível consciente, o neurótico tem uma "boa relação" com a mãe; na ornamentada casa do seu amor, contudo, se esconde a bruxa, que engole as crianças e lhes garante, como recompensa, uma existência passiva e irresponsável, sem ego. A análise, por conseguinte, desvela a Mãe Terrível que o acompanhava, uma figura inspiradora de terror que, com ameaças e intimidações, proíbe a sexualidade. Os resultados são a masturbação, a impotência real ou simbólica, a autocastração, o suicídio, etc. Pouco importa se a figura da Mãe Terrível se mantém inconsciente ou é projetada; em ambos os casos, a própria ideia do coito, de algum vínculo com a fêmea, ativará o medo da castração.

emasculação. O elemento masculino assassino, que ainda não possui caráter paternal, é o símbolo da tendência destruidora voltada para ele mesmo no auto-sacrifício. Essa fragmentação se revela depois no motivo dos irmãos gêmeos hostis, o motivo arquetípico da autodivisão. Não apenas Frazer como Jeremias¹⁴⁴ provaram, com base em farta documentação – sem a correspondente explicação – que o herói e o animal que o mata são frequentemente idênticos.

O motivo dos gêmeos hostis faz parte do simbolismo da Grande Mãe. Surge quando o elemento masculino se separa, mediante a autodivisão, em elemento destrutivo-assassino, de um lado, e, de outro, elemento positivo-criador, chegando à autoconsciência.

No nível dos "renitentes", inicia-se a distinção entre o ego consciente e o inconsciente, a Grande Mãe, mas o ego ainda não é suficientemente firme para levar a cabo a separação dos Pais Primordiais e a luta vitoriosa do herói. Como enfatizamos, a controvérsia manifesta-se inicialmente de modo negativo, como medo, fuga, desafio e resistência. Essa atitude negativa do ego, contudo, ainda não se dirige contra o objeto, a Grande Mãe, ao contrário do que ocorre no caso do herói; em vez disso, volta-se contra o próprio ego, tomando a forma de autodestruição, automutilação ou suicídio.

A imagem auto-refletida do ego de Narciso, que quer se libertar do poder do inconsciente, torna-se um amor-próprio catastrófico. O seu suicídio por afogamento representa a dissolução da consciência do ego, tal como se repete, nos tempos modernos, nas figuras dos jovens suicidas Weininger e Seidel. O livro de Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis* (Consciência como Fatalidade) e o trabalho de Weininger, de espírito misógino, possuem nitidamente o cunho dos adolescentes-amantes da Grande Mãe. Eles são mortalmente fascinados por ela, mesmo sendo "renitentes", e assim cumprem, opondo-se em vão, o seu destino arquetípico.*

A situação arquetípica do adolescente-amante renitente desempenha papel importante na psicologia do suicídio dos neuróticos dos nossos dias, ocupando ainda um lugar legítimo na psicologia da puberdade, de que os renitentes são representantes arquetípicos. A rejeição, a autonegação, o tédio da vida e as tendências suicidas acumuladas são próprios desse período, assim como a fascinação, encantadora e perigosa, que emana da mulher. O final da puberdade é marcado pela luta bem-sucedida do herói, como atestam os ritos de iniciação dessa fase. Os renitentes que se arruinam e os que morrem na puberdade por suicídio representam o grupo que sucumbe aos perigos dessa luta, que não consegue fazer a transição e que perece na iniciação da puberdade – que ainda hoje, como sempre, é realizada no inconsciente. A sua autodestruição e trágica autodivisão são, mesmo assim, heróicas. Os renitentes são figuras heróicas, mas negativas, que sucumbem. O assassino masculino que atua sob a tendência destrutiva ainda é, embora o ego não o saiba, o instrumento da Grande Mãe; e o varrão que mata Adônias é, por assim dizer, a presa de varrão da Górgona tomada independente; mas, apesar

* Otto Weininger, nascido em 1880 em Viena, matou-se com um tiro em 1903. A sua principal obra, *Sex and Character* (traduzida para o inglês em 1906) defende a inferioridade espiritual e moral da mulher. Para dados completos sobre Weininger, veja a obra de Abrahamson, *The Mind and Death of a Genius*; a obra de Alfred Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis* foi publicada em 1927, em edição póstuma. Seidel, nascido em 1895, se suicidou em 1924. (Nota do Editor alemão.)

de tudo, um ego que se mata é mais ativo, independente e individualizado do que o adolescente-amante fadado a morrer, com a sua triste resignação.

Pela separação do antagonista masculino da Grande Mãe urobórica e pela divisão desta numa mãe boa e em seu companheiro masculino-destrutivo, já ocorreu uma certa diferenciação da consciência e uma fragmentação do arquétipo. Essa separação e o conseqüente surgimento do hostil antagonismo gêmeo no elemento masculino é uma fase importante no caminho que leva à dissolução definitiva da uroboros, à separação dos Pais Primordiais e à consolidação da consciência do ego.

Consideremos outra vez as imagens mitológicas primordiais que retratam esse evento. Do mesmo modo que o motivo dos gêmeos é fator determinante no mito egípcio de Osiris e Set, tendo, além disso, papel decisivo na mitologia cananéia,¹⁴⁵ onde se manifesta como a luta entre Baal e Mot, entre Reshep e Shalman, encontramos-lo também, com variações personalistas, na história bíblica de Esaú e Jacó, assim como nas lendas judaicas.

É interessante observar que existe uma representação pictórica desse grupo de símbolos, para a qual Albright chamou a atenção:

Um local de culto, erigido por volta do século XII d.C. em Beth-shan (Palestina), mostra uma notável tábua em relevo: uma deusa desnuda tem nas mãos duas pombas, estando sentada, com as pernas afastadas, a fim de mostrar o seu sexo; abaixo dela, há duas divindades masculinas, cujos braços se acham entrelaçados numa luta (?), havendo uma pomba aos pés de uma delas; em sua direção, vinda de baixo, rasteja uma serpente e, de um dos lados, avança um leão.¹⁴⁶

Esse antagonismo entre serpente e leão – o mesmo que o de vida e morte – ficou preservado, com a mesma significação, no mitraísmo, que surgiu bem depois. Essa religião foi, no entanto, modificada pelo patriarcalismo; nela encontramos, abaixo do touro, esses mesmos animais, a cobra e o leão, que simbolizam a noite e o dia, o céu e a terra. O conjunto é flanqueado por jovens que, com uma tocha erguida e outra abaixada, representam a vida e a morte. Mas o ventre da Grande Mãe, que continha originalmente os opostos, só aparece aqui como símbolo, como cratera que garante o renascimento e para a qual os dois animais estão correndo. Uma religião masculina como o mitraísmo já não tolerava a representação direta de uma divindade feminina.

O modo como os arquétipos – imagens primordiais da alma, que surgem na projeção da mitologia – operam ainda hoje no inconsciente é assunto que não cabe nesta obra. Observaremos somente que a imagem primordial de Beth-shan se manifesta na obra de um escritor moderno, Robert Louis Stevenson, onde retém ainda o significado de que se revestia há milhares de anos. Em seu livro *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, uma recapitulação sob forma personalista moderna da batalha mitológica entre os irmãos gêmeos Set e Osiris, o Dr. Jekyll de Stevenson anota em seu diário a seguinte passagem, que constitui o tema de toda a história:

A humanidade amaldiçoa a ligação dessas duas tendências incongruentes entre si, a permanente luta desses dois gêmeos polares no ventre agoniado da consciência.* Como foram eles se dissociar?

* Que significa: o inconsciente.

Até o momento, a última percepção consciente desse problema psicológico é encontrada, por um lado, na psicanálise de Freud, que postulou haver no inconsciente uma oposição entre o instinto de vida e o instinto de morte, que ele procurou pesquisar, e, por outro, no princípio dos opostos do inconsciente na psicologia analítica de Jung. É sempre o mesmo arquétipo da alma: como imagem, como mito, no romance, como conceito psicológico – são os irmãos gêmeos como oposição entre vida e morte no ventre da Grande Mãe.

O significado dessa questão da divisão e dos gêmeos para o desenvolvimento da masculinidade é esclarecido no capítulo sobre o assassinato do pai,* onde tentaremos interpretar o antagonismo entre a "masculinidade terrível" e o "pai terrível".¹⁴⁷ Aqui só podemos indicar que, pelo fato de que o elemento masculino já não enfrenta mais o poder superior da Grande Mãe, mas um elemento masculino hostil, se criou uma situação de conflito, que possibilita, pela primeira vez, uma autodefesa.

Esse desenvolvimento psicológico corresponde a uma mudança no ritual de fertilidade original que constitui o fundamento desses mitos. No começo desse ritual, há todo ano a morte do rei-adolescente da fecundidade, cujo cadáver é retalhado e espalhado pelos campos; o seu falo é mumificado, como uma garantia dos grãos do ano seguinte. Há dúvidas sobre o sacrifício simultâneo da representante feminina da Deusa da Terra, mas é provável que isso haja ocorrido. Todavia, com o desenvolvimento do domínio da divindade-mãe, sua representante, a Rainha da Terra, permanecia viva para celebrar o seu casamento anual com o jovem rei. Mais tarde, parece que o sacrifício foi substituído por um combate. O rei anual consolidou a sua posição e obteve permissão de lutar pela própria vida num combate com o próximo pretendente. Se fosse derrotado, era sacrificado como o ano velho; se vencesse, o seu oponente morria em seu lugar. Posteriormente, quando o matriarcado se transformou em patriarcado, celebrava-se todo ano, ou a intervalos determinados, um rito de renovação; o rei permanecia vivo, uma vez que o animal ou ser humano substituto, sacrificado na cerimônia conhecida no Egito como a "Ereção da Venerável Djed", tornava a sua morte desnecessária. O desenvolvimento segue, portanto, uma linha paralela ao que ocorria originalmente com a Rainha-Deusa.

Veremos a fase final desse desenvolvimento – a luta da consciência masculina crescente com a uroboros do inconsciente – quando tratarmos da fase do desenvolvimento em que o patriarcado excluiu o elemento feminino, que passou então a mero "vaso", e em que o elemento masculino se gera a si mesmo, passando a ser a origem do seu próprio renascimento.

A transição é formada pela fase em que a grande força regeneradora, o encanto mágico da mãe, persiste ao lado do princípio masculino. Ela torna inteiro e novo, reduz os pedaços partidos à unidade, dá nova forma e nova vida ao decompósito e leva para além da morte. Mas, independentemente dessa força regeneradora do princípio feminino-materno, o núcleo da personalidade masculina continua preservado. Não morre, parecendo ter presenciado o renascimento. É como se algum resquício, idêntico ao "pequeno osso Luz" da lenda judaica, não pudesse ser destruído pela morte e cultivasse em

* Pp. 139s.

si o poder de realizar a sua própria ressurreição. Ao contrário do incesto urobórico, em que o ego embrionário se dissolve como sal na água, o ego fortalecido está focalizado numa vida para além da morte. Embora doada pela mãe, a sua vida é, ao mesmo tempo, condicionada, de maneira misteriosa, pelo núcleo do ego residual. Como diz um dos hinos do Rig-Veda:

*Creep into the earth, the mother,
Into the broad, roomy, most holy earth!
Soft as wool is the earth to the wise.
May she guard thee on the next lap of the journey.
Arch thy broad back, press not downwards,
Open thyself easily, let in lightly;
As a mother her son with the hem of her garment,
So cover him over, O earth.¹⁴⁸*

[Arrasta-te para dentro da terra, a mãe, / Para dentro da vasta, espaçosa, santíssima terra! / Suave como lã é para o sábio a terra. / Possa ela guardar-te na próxima volta do caminho. / Arqueia as tuas amplas costas, não pressiones para baixo, / Abre-te facilmente, deixa entrar com suavidade; / Como uma mãe ao filho em seu regaço, / Cobre-o por inteiro, ó terra.]

A morte não é o fim, mas uma passagem. É um descansar, mas também a proteção que a mãe tem de conceder. O ego moribundo não está satisfeito por estar "de volta" e não mais existir, mas atira a sua vontade de viver para além da morte e a atravessa para a "continuação da viagem" para o novo.

Esse desenvolvimento, em que a morte não é o fim predestinado e a mortalidade do indivíduo não é o único aspecto da vida, contudo, já não é realizado no antigo ambiente, isto é, na relação entre o jovem amante e a Grande Mãe. Agora, o princípio masculino já está fortalecido e obteve a sua autoconsciência. O ego e a consciência agora já não são mais o filho dependente da uroboros maternal, da supremacia do inconsciente, mas se tornaram realmente uma grandeza autónoma, ou seja, posta sobre si mesma.*

Chegamos assim ao próximo estágio da evolução da consciência: a separação dos Pais Primordiais, ou o princípio dos opostos.

* Num ensaio à parte, pretendemos apresentar a comprovação dos estágios no material urobórico da América.

III A Separação dos Pais Primordiais O Princípio dos Opostos

A Lenda da Criação dos Maori

Os céus que estão acima de nós e a terra que está debaixo de nós são os geradores dos homens e a origem de todas as coisas.

Porque, antes, os céus jaziam sobre a terra e tudo era treva. Eles nunca eram separados. E os filhos do céu e da terra procuravam descobrir a diferença entre luz e trevas, entre noite e luz; porque os homens tinham-se tornado numerosos, mas a escuridão ainda continuava.

Em memória desse tempo, diz-se: "durante a noite", "a primeira noite", "da primeira até a décima noite", "da décima até a centésima noite", "da centésima até a milésima noite", o que pretende significar que a escuridão era sem limite e a luz ainda não existia.

Assim, os filhos de Rangi, o céu, e de Papa, a terra, se consultaram e disseram: "Deixai-nos procurar meios para aniquilar o céu e a terra ou para separá-los!" Falou então Tuma-tuenga: "Deixai-nos aniquilá-los!" Depois falou Tane-mahuta: "Assim não; que eles sejam separados um do outro. Deixai que um deles suba e se torne um estranho; deixai o outro permanecer embaixo e ser uma mãe para nós." Assim decidiram os filhos do céu e da terra separar os pais, arrancando um do outro; unicamente Tawhiri-Matea tinha compaixão deles. Cinco decidiram separá-los e apenas um tinha compaixão.

Assim, eles tentaram, pela aniquilação dos pais, aumentar os homens e fazê-los progredir e, em memória dessas coisas, se diz: "A luz, a luz, a busca, a procura, no caos, no caos."

Ergueu-se então Rongo-Matana para separar o céu da terra, mas não o conseguiu. Depois Haumia-tikitiki experimentou a sua força, mas tampouco conseguiu. Em seguida, levantou-se Gangaroo para arrancar os pais um do outro, mas não foi capaz de fazê-lo. Depois Tuma-tuenga tentou, mas também o seu esforço ficou sem resultado.

Por último, levantou-se Tane-mahuta, o deus da floresta, para lutar contra céu e terra. Os seus braços se mostraram fracos demais; assim, ele abaixou a cabeça e golpeou com as pernas para cima e os arrancou um do outro. Nessa altura, lamentou o céu e gritou a terra: "Por que este assassinato? Por que este pecado? Por que queres nos aniquilar? Por que queres nos separar?" Mas isso afligia Tane? Para cima ele mandou um deles e para baixo o outro; e por isso se diz: "Tane golpeou, e céu e terra foram separados." Foi ele quem separou a noite do dia.¹⁴⁹

Esse mito maori da criação contém todos os elementos do estágio de evolução da consciência que segue a etapa de domínio urobórico. A separação dos Pais do Mundo, a divisão entre os opostos a partir da unidade, a criação do céu e da terra, do em cima e do embaixo, do dia e da noite, da luz

e das trevas, o ato que é um crime e um pecado, tudo que em muitos outros mitos é separado e visível apenas em características isoladas, está aqui, diante de nós, como unidade.

Referindo-se à separação dos Pais do Mundo, diz Frazer:

É crença comum dos povos primitivos que o céu e a terra estavam originalmente unidos um ao outro, estando o céu plantado sobre a terra, sem nada a separá-los, ou elevado tão pouco sobre ela que, no intervalo entre eles, não havia espaço para que as pessoas caminhassem eretas. Nos locais em que prevalecem essas crenças, a atual elevação do céu acima da terra costuma ser atribuída ao poder de algum deus ou herói, que deu tamanho golpe no firmamento que este se lançou para cima e, desde então, permaneceu no alto.¹⁵⁰

Frazer também interpreta a castração do pai primordial como a separação dos Pais do Mundo. Vemos aí uma referência à situação urobórica original em que o céu e a terra são conhecidos como "as duas mães".

Voltamos repetidas vezes ao símbolo básico, a luz, que está no centro dos mitos da criação. Essa luz, símbolo da consciência e da iluminação, é o principal objeto das cosmogonias de todos os povos. Em consequência, "nas lendas da criação de praticamente todos os povos e religiões, o processo de criação se acha fundido com o surgimento da luz".¹⁵¹ Como diz o texto maori: "A luz, a luz, a busca, a procura, no caos, no caos."

Somente à luz da consciência pode o homem reconhecer. E esse ato de cognição; de discriminação consciente, divide o mundo em opostos, tendo em vista que a experiência do mundo só é possível por meio dos opostos. Mais uma vez, devemos enfatizar que o simbolismo dos mitos, que nos ajuda a compreender os estágios humanos correspondentes, não é filosofia ou especulação. Também a obra de arte, assim como o sonho, em toda a sua significação, surge, de igual maneira, das profundezas da psique e revela o seu sentido ao intérprete perspicaz, embora muitas vezes esse sentido não seja captado de modo espontâneo pelo artista ou sonhador. De forma semelhante, a expressão mítica é, na humanidade, uma demonstração ingênua do que ocorre nos seus processos psíquicos, embora a própria humanidade experimente e transmita o mito como algo totalmente diferente. Sabemos que, com toda probabilidade, um ritual, isto é, alguma cerimônia ou curso de ação, sempre precede, como relato, o mito, e é óbvio que o ato vem antes do conhecimento e a ação inconsciente antes do conteúdo enunciado. Por conseguinte, as nossas formulações são abstratos sumários — se assim não fosse, não poderíamos alimentar a esperança de dar conta da diversidade do material que temos diante de nós —, e não afirmações que o homem primitivo pudesse ter feito de maneira consciente acerca de si mesmo. Enquanto não nos tivermos familiarizado com as imagens dominantes que dirigem o curso do desenvolvimento humano, não seremos capazes de compreender as variantes e vicinais que cobrem por toda parte o traçado principal desse curso.

Consciência = libertação: eis a divisa inscrita acima de todos os esforços da humanidade que procuram libertar o homem do envolvimento do dragão urobórico primordial. Uma vez que o ego se instale como centro e se estabeleça por vontade própria como consciência do ego, a situação original é superada à força. Só se pode compreender o que significa essa auto-identificação da personalidade humana desperta com o ego ao se ter presente o estado oposto, a *participation mystique*, o estado do domínio do inconsciente

urobórico. Trivial como nos parece ser, a afirmação lógica da identidade — "eu sou eu" —, a afirmação fundamental da consciência, é, de fato, uma tremenda realização. Esse fato, mediante o qual um ego é postulado e uma personalidade é identificada com esse ego, por mais falaciosa que possa vir a mostrar-se tal identidade, cria por si só a possibilidade de uma consciência auto-orientadora. Nesse sentido, podemos citar novamente a seguinte passagem dos Upanishades:

No princípio, este mundo era só o Atman, na figura de um ser humano. Este olhou ao seu redor, nada vendo a não ser a si próprio. Exclamou, então, de início: "Isso sou eu!" Daí surgiu o nome eu.¹⁵²

Se, como vimos antes, a existência na uroboros era existência em *participation mystique*, isso significa também que nenhum centro do ego surgira ainda para relacionar o mundo consigo e para se relacionar com o mundo. Em vez disso, o homem era todas as coisas a um só tempo, sendo a sua capacidade de mudança universal. Ele era, simultaneamente, parte do seu grupo, uma "Cacatua Vermelha" e um espírito ancestral incorporado. Tudo o que era interno era externo, ou seja, cada "inspiração" era para ele uma ordem vinda de fora, de um espírito ou feiticeiro ou "pássaro curandeiro". Mas tudo o que era externo era igualmente interno. Havia entre o animal caçado e a vontade do caçador uma relação mágica, tal como havia entre a cura da ferida e a arma que a produzira, visto que a ferida deteriorava-se a arma fosse aquecida. Essa falta de diferenciação é justamente o elemento que constituía a fraqueza e incapacidade de defesa do ego, o que reforçava, por seu turno, a participação. Logo, no princípio, tudo era duplo e dotado de duplo sentido, como vimos na mescla do ser masculino-feminino e bom-mau da uroboros. Mas esse estar na uroboros significava, ao mesmo tempo, a ligação mais profunda com o inconsciente e a natureza, entre os quais havia um contínuo fluir como uma corrente de vida circulando em si mesma, a qual atravessava o homem. O homem estava envolvido nessa torrente circular que fluía do inconsciente para o mundo e do mundo para o inconsciente, cujo empurrar e soltar alternados o lançavam para lá e para cá no ritmo pendular da vida, ao qual ele estava abandonado, sem disso se aperceber. Só pela diferenciação do ego, pela separação dos pais primordiais e pelo desmembramento do dragão primordial, o homem é libertado como filho e exposto à luz, e só isso o leva ao nascimento como personalidade dotada de um ego estável.

Na visão original que o homem tinha do mundo, a unidade deste estava conservada. A uroboros estava viva em tudo. Todas as coisas se achavam prenhes de significado ou, pelo menos, podiam vir a ser assim. Nesse contínuo do mundo, tornavam-se visíveis apenas partes da vida que o movimentavam e que, sempre sob forma nova, possuíam a capacidade de provocar a admiração e de impressionar como conteúdos carregados de mana. Mas essa impressionabilidade era universal, isto é, cada parte do mundo era capaz de deixar a sua impressão, tudo carregava dentro de si a possibilidade de ser "sagrado", ou melhor, de dar provas de que era digno de admiração e, portanto, carregado de mana.

* Exemplo bem conhecido de *participation mystique* entre homem e animal.¹⁵³

O mundo só vem a existir com o surgimento da luz, que constela a oposição entre céu e terra como o símbolo básico de todos os opostos. Antes disso, reinam as "trevas ilimitáveis", como diz o mito maori. Com a ascensão do sol ou, na linguagem do Egito antigo, a criação da atmosfera, que separa o superior do inferior, começa o dia da humanidade e o espaço sideral se faz visível com todos os seus conteúdos.

No tocante ao homem e ao seu ego, a criação da luz e o nascimento do sol estão relacionados com a separação dos Pais do Mundo e com as suas conseqüências positivas e negativas para o herói que os separa, das quais ainda trataremos de modo pormenorizado.

Há, contudo, outros relatos da criação como um fenômeno cósmico, não relacionado, um estágio da evolução do próprio universo. No entanto, mesmo na versão que citaremos agora, extraída dos Upanishades, podemos ver a ação pessoal funcionando por trás do processo evolutivo, embora esta não esteja acentuada no texto em questão.

1. O sol é Brahma, assim diz o ensinamento. Esta é a explicação sobre isso. No princípio, este mundo era não-ser; este (não-ser) era o ser. Ele nasceu. Então se desenvolveu um ovo. Este jazia ali, tanto quanto dura um ano. Depois ele se partiu; das duas cascas do ovo, uma era de prata, a outra de ouro.

2. A de prata é esta terra, a de ouro, o céu lá...

3. Mas o que disso nasceu, isto é o sol lá; quando acabou de nascer, veio atrás dele um brado de júbilo e todos os seres e todos os desejos. Por isso, acontece que, no seu levantar e em cada retorno, ergue-se um brado de júbilo e todos os seres e todos os desejos também se levantam.¹⁵⁴

Cassirer demonstrou, com base em ampla documentação, que o antagonismo luz-escuridão determinou e formou o mundo espiritual de todos os povos. Por esse antagonismo se "orientaram" o espaço originalmente sagrado e a ordem sagrada do mundo.¹⁵⁵ Não somente a teologia, a religião e o ritual dos homens, mas também as ordens econômica e legal a que mais tarde dariam origem, a formação do Estado e todo o padrão da vida cotidiana, incluindo o desenvolvimento do símbolo e o conceito de propriedade, derivam desse ato de distinção e estabelecimento de limites, que se tornou possível pela luz.

A imagem do mundo, a imagem da cidade e a disposição do templo, do mesmo modo que o acampamento militar romano e o simbolismo cristão do espaço da igreja, correspondem à mitologia original do espaço, que, partindo do antagonismo luz-escuridão, ordena progressivamente o mundo em articulações de opostos.

O espaço só surge quando, segundo a formulação do mito egípcio, Shu, o deus do ar, separa o céu da terra, pondo-se no meio. Só com a sua intervenção criadora de luz-espaço há então o céu em cima e a terra embaixo, em frente e atrás, direita e esquerda, isto é, a articulação do espaço em relação a um ego.

Nenhum componente do espaço era originalmente abstrato: todos eram magicamente agregados ao corpo, possuindo caráter de sentimento místico e estando associados a deuses, cores, sentidos, alusões.¹⁵⁶ Aos poucos, à medida que se desenvolve a consciência, formou-se a articulação e distinção abstrata entre as coisas e os lugares, mas, originalmente, coisa e lugar eram

partes de um contínuo, relacionando-se, de maneira fluida, com um ego em permanente mudança. Nesse estado inicial, não havia distinção entre Eu e Tu, dentro e fora, ou entre homens e coisas, assim como não havia uma linha divisória clara entre o homem e os animais, o homem e o homem, o homem e o mundo. Tudo participava de todas as demais coisas, vivia no mesmo estado indiviso e cambiante, no mundo do inconsciente, como num mundo de sonhos, sonhos de cuja tecedura de símbolos, imagens e entidades ainda vive dentro de nós um reflexo dessa situação primordial da existência na promiscuidade.

Não só o espaço universal, mas também o tempo e o seu decurso são orientados pela imagem mística do espaço, e essa capacidade formadora, conscientizante e vivificante da orientação pela luz, pelo antagonismo dia-noite, se estende desde a articulação da vida primitiva em fases etárias até a moderna "psicologia dos estágios da vida". Em quase todas as culturas, por conseguinte, a divisão do mundo em quatro, assim como a oposição entre dia e noite, desempenham papel por demais importante. Visto que somente com a separação entre a luz e os antepassados *se tornaram possíveis* a consciência e a cultura, no início o dragão urobórico muitas vezes aparece como o dragão do caos. Da perspectiva do mundo ordenado luz-e-dia da consciência, tudo o que existia antes era noite, treva, caos, tohu-bohu. Não só o desenvolvimento externo, mas também o interno da cultura humana têm início com o surgimento da luz e a separação dos Pais do Mundo. Dia e noite, posterior e anterior, superior e inferior, interior e exterior, eu e tu, masculino e feminino, surgem desse desenvolvimento de opostos, diferenciando-se da promiscuidade original; e também aos opostos como sagrado e profano, bem e mal, agora é destinado um lugar no mundo.

A imersão do ego germinal na uroboros corresponde, do ponto de vista sociológico, ao estado em que prevaleciam idéias coletivas e a consciência de grupo era dominante. Nesse estado, o ego não era uma entidade autônoma e individualizada, dotada de um conhecimento, de uma moralidade, de uma volição e atividade próprias; funcionava tão-somente como parte do grupo, sendo este, com o seu extraordinário poder, o único sujeito real.

A emancipação do ego, momento em que o "filho" se estabelece como ego e separa os Pais do Mundo, efetua-se em vários níveis distintos.

O fato de que, no início do desenvolvimento da consciência, tudo estava ainda entremesclado, assim como o fato de que, em cada estágio arquetípico de transformação — tal como a separação dos Pais Primordiais —, se revela quase como de imediato um desdobramento e uma diferenciação dos mais diversos níveis de ação, efeitos e valores, complicam extremamente a tarefa da apresentação.

A experiência de "ser diferente", que é o fato primário da consciência do ego e ocorre sob a luz crescente da alvorada da discriminação, divide o mundo nos opostos de sujeito e objeto; a orientação no tempo e no espaço sucede a existência vaga do homem na difusa névoa da pré-história, constituindo os primeiros momentos da sua história.

Além de desembaraçar-se da sua fusão com a natureza e o grupo, o ego, que ora se opõe ao não-ego — tomado como outro dado da existência —, começa ao mesmo tempo a constelar a sua independência da natureza como independência do corpo. Mais tarde, voltaremos à questão de como o ego e a

consciência experimentam a sua própria realidade ao se distinguirem do corpo. Trata-se de um dos fatos fundamentais da mente humana e da sua auto-descoberta como algo distinto da natureza. O homem primitivo enquadra-se na mesma situação da criança pequena e recém-nascida: o seu corpo e o seu "interior" são parte de um mundo estranho. A aquisição do movimento muscular voluntário, isto é, o fato de o ego experimentar, no pleno sentido da palavra, "na própria pele", que a sua vontade consciente pode apoderar-se do corpo, é talvez a experiência que está na raiz de toda magia. O ego, tendo a sua sede, por assim dizer, na cabeça, no córtex cerebral, e experimentando as regiões inferiores do corpo como algo que lhe é estranho, uma realidade alheia, começa pouco a pouco a reconhecer que parcelas essenciais desse mundo corpóreo inferior estão sujeitas à sua vontade e volição. Descobre que o "poder soberano do pensamento" é um fato real e concreto: a mão diante do meu rosto e o pé lá embaixo fazem o que quero. A natureza óbvia desses fatos não nos deve deixar escapar a enorme impressão que essa mesma descoberta primordial deve causar, e sem sombra de dúvida causou, no núcleo infantil de todo ego. Se as técnicas são a extensão do "instrumento" como meio de domínio do mundo que nos cerca, o instrumento, por sua vez, é apenas uma extensão da musculatura voluntária. A vontade do homem no sentido de dominar a natureza não passa de extensão e projeção dessa experiência fundamental do poder potencial do ego sobre o corpo, descoberto na ação voluntária do movimento muscular.

A oposição entre ego e corpo é, como dissemos, uma condição original. O ser contido na uroboros e a supremacia desta sobre o ego significam, no nível corporal, que o ego e a consciência no princípio se encontram, de maneira contínua, à mercê dos instintos, impulsos, sensações e reações advindos do mundo do corpo. No começo, esse ego, que primeiramente existe como um ponto e depois como uma ilha, nada sabe de si e, em consequência, desconhece a sua diferença. À medida que se fortalece, ele se aparta cada vez mais do mundo do corpo. Isso termina por levar, como sabemos, a um estado de sistematização da consciência do ego, no qual todo o reino corporal é, em larga medida, inconsciente, e o sistema consciente é dissociado do corpo, que representa os processos inconscientes. Embora a dissociação não seja, na prática, tão drástica, a sua ilusão é de tal modo poderosa e real para o ego que a região do corpo e do inconsciente só pode ser redescoberta com grande esforço. Na ioga, por exemplo, faz-se uma tentativa árdua para conectar a mente consciente com os processos corporais inconscientes. Embora esse desenvolvimento, quando levado a extremos, possa provocar moléstias, tem em si muito sentido.

No início, a esfera da consciência do ego e o campo psíquico-espiritual estão indissolivelmente ligados ao corpo. O instinto e a volição são tão pouco distintos entre si quanto o instinto e a consciência. Mesmo no homem moderno, a psicologia profunda descobriu que a divisão ocorrida entre essas duas esferas, no curso do desenvolvimento cultural – tendo em vista que as tensões recíprocas entre eles constituem aquilo a que damos o nome de cultura –, é, em grande parte, uma ilusão. O efeito do impulso está por trás de ações que o ego agrega à sua esfera de decisão e volição e, em medida ainda maior, há instintos e arquétipos por trás das atitudes e orientações conscientes. No entanto, enquanto no homem moderno há, de qualquer modo, a possibilidade de decisão e orientação consciente, a psicologia do homem arcaico

e da criança se caracteriza pela mistura dessas esferas. Manifestação volitiva, estado de humor, emoção, impulso e reação somática ainda se encontram completamente, ou quase completamente, fundidos entre si. O mesmo se aplica à ambivalência original dos afetos, que ulteriormente é desenvolvida em posições antitéticas. Amor e ódio, alegria e tristeza, prazer e dor, atração e repulsão, sim e não, estão, a princípio, justapostos e misturados, não sendo dotados do caráter de opostos que mais tarde parecem ter.

A psicologia profunda descobriu que, mesmo em nossos dias, os opostos se acham muito mais intimamente conectados entre si do que a separação ocorrida permitiria supor. Não apenas no neurótico, mas até na pessoa normal, os pólos se situam bem juntos, lado a lado, e a alegria se torna mau humor, o ódio, amor, e a tristeza, alegria, com muito mais facilidade do que se admite à primeira vista. Podemos ver isso mais claramente nas crianças. Rir e chorar, começar e largar, simpatia e antipatia ainda se substituem reciprocamente, de modo imediato. Nenhuma posição é fixa, mas também nenhuma contradiz a sua oposta e ambas vivem pacificamente juntas e se realizam em estreita sucessão. As influências fluem para dentro e para fora, vindas de todos os lados: ambiente, ego e mundo interior, tendências objetivas, consciência e tendências corporais operam de modo simultâneo, e nenhum ego – nem mesmo um ego muito pequenino – ordena, centraliza, aceita e recusa.

Passa-se o mesmo com o par de opostos feminino-masculino. A disposição hermafrodita original do homem ainda é sobremodo conservada na criança. Sem as perturbadoras influências do exterior, que promovem a manifestação visível das diferenças sexuais em tenra idade, as crianças seriam apenas crianças; e características masculinas ativas são, na verdade, tão comuns e efetivas nas meninas como características femininas passivas nos meninos. Só a influência cultural, cuja tendência diferenciadora determina já a primeira educação da criança, leva à identificação do ego com a tendência monosssexual da personalidade e à supressão, a saber, a repressão da disposição natural de contra-sexualidade.*

A divisão entre o interior e o exterior no homem arcaico e na criança não é mais completa do que a distinção entre o bem e o mal. O companheiro imaginado é, a um só tempo, real e irreal, como tudo mais, sendo a imagem do sonho tão concreta como a realidade exterior. Aqui, a verdadeira "Realidade da Alma", quer dizer, uma versatilidade de que a realidade magicamente fingida da arte e do conto de fadas é um reflexo, ainda domina. Nessa etapa, cada um ainda pode ser cada coisa e a chamada realidade exterior ainda não fez esquecer a igualmente poderosa realidade interior.

E, no entanto, enquanto o mundo da criança é governado ainda exclusivamente por essas leis, no mundo do homem arcaico apenas certas parcelas dessa realidade permaneceram, nesse sentido, infantis e originais. Ao lado disso, há uma realidade do mundo no qual ele domina, organiza e elabora o seu ambiente, ou seja, possui cultura, tal como a encontramos, embora intensificada, no homem moderno.

Também a separação entre o bem e o mal ainda não existia no início. O homem e o mundo ainda não haviam sido divididos em puro e impuro, bom e mau; havia, no máximo, uma diferença entre aquilo que opera poderosamente

* Cf. Parte II.

te, está carregado de mana e jungido pelo tabu e aquilo que é inoperante. Mas o operante aqui é "elevado" para além do bem e do mal. O operante é poderoso, seja preto ou branco, ou ambos, simultânea ou alternadamente. A consciência do homem arcaico não é mais discriminadora do que a de uma criança. Há bons e maus mágicos, mas o seu escopo de ação parece ser mais importante do que o bem ou o mal do seu efeito. O que nos dificulta tanto a compreensão é a crédula intensidade desse nível de existência onde aquilo que para nós parece mal é aceito tão naturalmente como o bem e no qual não parece haver sequer o começo daquilo que o homem mais tarde alegaria experimentar e reconhecer como uma ordem moral do mundo.

Havia, na unidade urobórica original, numerosas camadas orgânicas e simbólicas, em estreita ligação, camadas essas que só se tornaram distintas e visíveis no estágio da separação. Também nisso se confirma o conceito junguiano da polivalência da disposição precoce, tanto no desenvolvimento infantil como em qualquer outro. Em estágios posteriores, diferentes camadas de símbolos se apartam da promiscuidade original e se colocam defronte do ego. O mundo e a natureza, o inconsciente e o corpo, o grupo e a família são os diferentes sistemas de relacionamento que, como partes autônomas, separadas do ego e umas das outras, exercem agora uma multiplicidade de efeitos e formam uma variedade de sistemas que operam com o ego. No entanto, mesmo esse desdobramento e essa confrontação circunscrevem apenas uma parte da situação que surgiu no estágio da "separação dos Pais Primordiais".

A transição da uroboros para o estágio adolescente era caracterizada pelo surgimento do medo e da sensação de morte, porque o ego, ainda não em plena posse da sua força, sentia a supremacia da uroboros como um perigo incomensurável. Essa mudança de tonalidade emocional deve ser enfatizada em todas as fases do desenvolvimento consciente e a sua presença como sub-tom indica componentes emocionais cuja significação ainda está por ser discutida.

Já vimos, ao lidar com o adolescente, que a mudança da passividade para a atividade assumiu, a princípio, a forma de resistência, desafio e de uma autodivisão que, nesse estágio, levou à autodestruição. De igual maneira, no estágio do filho que separa os Pais do Mundo, e em seu equivalente — a luta com o dragão —, há, não apenas uma mudança de conteúdo, mas também um nível modificado de emocionalidade.

A ação do ego, ao separar os Pais do Mundo, é uma batalha, um ato criador, aspecto que será visto em destaque nas seções dedicadas à luta com o dragão, ao lado da decisiva mudança de personalidade decorrente dessa resolução de vencer o perigo.

No momento, contudo, preocupar-nos-emos apenas com o outro componente dessa façanha: o fato de ela ser experimentada como culpa, e, mais do que isso, como culpa original, queda. Antes, porém, temos de discutir a situação emocional e compreender que essa façanha, embora manifesta como surgimento da luz e como criação do mundo e da consciência, é acompanhada de uma sensação de sofrimento e perda tão forte que, pelo menos à primeira vista, não parece compensar o ganho criador.

Por meio do ato heróico da criação do mundo e de divisão entre opostos, o ego sai do círculo mágico da uroboros e entra num estado que sente como solidão e discórdia interna. Com o surgimento do ego, a situação para-

disfaca é abolida; a situação infantil, na qual algo maior e mais amplo ordenava a vida e a dependência com relação a ele era natural, terminou. Podemos conceber essa situação paradisíaca em termos religiosos, afirmando que Deus controlava tudo; podemos também formulá-la em termos éticos, dizendo que tudo ainda era bom e o mal não chegara a este mundo. Outros mitos acentuam a "facilidade" da Idade do Ouro, quando a natureza era pródiga e o esforço, o sofrimento e a dor não existiam; outros ainda acentuam a "vida eterna", isto é, a ausência de morte nesta existência.

Todos esses estágios primários têm em comum o fato de que, vistos psicologicamente, são testemunhos de um estágio pré-egóico em que ainda não havia uma divisão em mundo consciente e inconsciente. Na mesma medida, todos esses estágios também são pré-individuais e coletivos. Não havia ainda o sentimento existencial da solidão que está necessariamente ligado ao ego e, especialmente, a um ego consciente da sua existência própria.

Com a existência do ego e da consciência não apenas surge a solidão, mas também o sofrimento, o trabalho, a penúria, o mal, a doença e a morte, na medida em que são percebidos pelo ego. O ego que se sente solitário e, simultaneamente com a descoberta de si próprio, percebe também o negativo e o relaciona consigo mesmo, estabelece uma conexão entre as duas situações e interpreta o seu nascimento como culpa e o sofrimento, a doença e a morte como castigo. A vida do homem primitivo é acompanhada da sensação de ser bombardeado pelo negativo e, simultaneamente, pela consciência de ser culpado de todo o negativo que lhe ocorre. Isso explica por que, para o homem primitivo, não existe o acaso, e por que todo o negativo tem a sua origem na infração, mesmo inconsciente, de um tabu. Essa "filosofia" do homem primitivo, isto é, a sua imaginação a respeito de causa e efeito é, contudo, de tonalidade essencialmente emocional, ou seja, está baseada num sentimento existencial perturbado pela formação do ego e da consciência. O sentimento urobórico original da vida é perturbado pelo fato de que a consciência do ego, à medida que se diferencia e se torna mais autônoma, sente cada vez mais fortemente a sua pequenez e impotência, de modo que o sentimento de dependência dos poderes circundantes passa a acompanhá-la de modo dominador. Mas o torpor e, como diz Rilke, o olhar aberto do animal, agora se perdeu.

E, todavia, no íntimo da besta tépida e vigilante,
Há o peso e a inquietação de uma grande melancolia.
Porque, também à besta, sempre se adere
Aquilo que muitas vezes nos subjugava — a memória,
Como se aquilo por que ansiávamos um dia já tivesse
Estado mais perto e mais fiel e o seu contato
Infinitamente terno. Tudo é distância aqui.
Lá, era alento. Depois do primeiro lar,
O segundo parece ambíguo e borrascoso.
O enlevo da pequena criatura que
Permanece sempre no ventre que a gerou!
Feliz do inseto que, no dia de suas bodas,
Ainda saltita no ventre — porque o ventre é tudo.
Mas, para o que se tornou um ego, vigora outra coisa:
Isso é chamado destino: estar oposto
e sempre mais em oposição.¹⁵⁷

Esse estar oposto e não mais contido no ventre acompanha, como uma intuição obscura, a consciência, quando o ego se sente isolado e sozinho.

Enfrentar o mundo é o que distingue o homem; é também o seu sofrimento e a sua peculiaridade, porque aquilo que primeiro parece perda torna-se positivo. Mas não é apenas isso. Num nível superior, ele recebe – e unicamente ele – a característica essencial do “estar relacionado”, quando, como indivíduo, “entra em relação com” um objeto, seja homem, mundo, alma ou Deus. Ele se torna, portanto, parte de uma unidade mais elevada e qualitativamente distinta, que não é mais a unidade pré-egóica do estar contido urobóricamente, mas uma solidariedade em que o ego, ou melhor, o self ou a inteireza do indivíduo, permanece intacto. Essa nova unidade se baseia também na essencial “oposição” que, com a separação dos Pais Primordiais e a instituição da consciência do ego, surgiu no mundo.

O mundo só foi criado pela separação dos Pais Primordiais e, como diz o midrash judaico, foi criado na dualidade, isto é, em opostos. Nessa separação fundamental baseia-se a divisão numa parte consciente da personalidade, cujo centro é o ego, e noutra – maior – inconsciente. Essa divisão é também a base da modificação do “princípio da ambivalência”. Enquanto, originalmente, os opostos operavam, sem dificuldades e sem se excluírem, lado a lado, agora – com o surgimento, desenvolvimento e formação da oposição entre consciente e inconsciente – eles se distanciam, formando oposição. Isso quer dizer que um objeto amado já não “pode” ser odiado simultaneamente. O ego e a consciência se identificam, em princípio, como um dos lados da oposição, deixando o outro no inconsciente, quer evitando que se manifeste, isto é, suprimindo-o conscientemente, quer reprimindo-o, ou seja, eliminando-o da consciência, sem se aperceber de fazê-lo. Só a análise psicológica profunda pode descobrir a contraposição inconsciente. Mas enquanto estiver inadvertido disso, no nível pré-psicológico, o ego continuará olvidando o seu outro lado e, consequentemente, perderá a totalidade e a completude da sua concepção do mundo.

Essa perda da totalidade e do sentimento de estar integrado, mesmo que inconscientemente, no mundo é vivida como perda primária, que, como fenômeno primário da privação, do ser roubado, ocorre bem no início do nascimento e evolução do ego.

Chamamos essa perda primária de “castração primária”. Enfatizamos que essa castração primária, ao contrário da castração do nível matriarcal, não tem referência genital. No primeiro caso, a separação e a perda são como um afastamento forçado de um contexto mais amplo; no nível personalista, por exemplo, nós a sentimos como separação do corpo materno. Trata-se de uma perda auto-imposta, um desligamento realizado pelo próprio ego, mas, mesmo assim, experimentado como perda e culpa. Essa autolibertação é um cortar do cordão umbilical e não uma mutilação; mas, com isso, uma unidade maior, a identidade mãe-filho, contida na uroboros, é definitivamente dissolvida.

A ameaça da castração matriarcal pende sobre o ego que ainda não rompeu o seu vínculo com a Grande Mãe. E demonstramos que, para tal ego, a auto-perda é simbolicamente idêntica à perda do pênis. Contudo, a perda primária, no estágio da separação dos Pais do Mundo, concerne a um indivíduo completo que, através desse ato, se torna independente. Aqui, a perda tem

um colorido emocional, expressando-se em sentimentos de culpa e tendo como fonte a perda da *participation mystique*.

O descarte da uroboros bissexual pode ter acento maternal ou paternal e pode ser sentido como separação do pai-deus, da situação materna paradisíaca ou de ambos.

O fenômeno da castração primária é justaposto ao do pecado original e da perda do paraíso. Precisamente na esfera judaico-cristã, onde os antigos motivos mitológicos foram conscientemente alterados e correspondentemente reinterpretados, encontramos apenas vestígios do mito da separação dos Pais Primordiais. E a literatura não contém mais do que um pálido eco da versão babilônica, em que o herói divino Marduc retalha a serpente Tiamat, Mãe do Caos, e constrói o mundo com os seus fragmentos. De acordo com a concepção hebraica de Deus e do mundo, o elemento moral agora ocupa o primeiro plano, o conhecimento do bem e do mal é considerado um pecado e o afastamento do estado urobórico prístino é degradado a uma expulsão definitiva do paraíso.

Entretanto, o tema não está confinado a culturas não-gregas. Entre os pré-socráticos, Anaximandro afirmava que o princípio da culpa original é cósmico. Com esse sentido se interpretam as suas palavras:

A origem das coisas é o ilimitado. E, naquilo de que procedem, elas também perecem forçosamente, porque fazem entre si penitência e reparação por causa da sua injustiça, segundo os ditames do tempo.¹⁵⁸

Supõe-se que a unidade original do mundo e de Deus tenha sido perturbada por alguma culpa pré-humana, devendo o mundo resultante dessa ruptura sofrer, por causa disso, punição. Esse mesmo princípio permeia o orfismo e o pitagorismo.

Segundo os gnósticos, esse sentimento de privação se tornou uma força motriz no processo do mundo – na verdade, uma variante paradoxal, cuja causa não podemos analisar aqui. A partir desse complexo sentimento de perda, a existência no mundo é geralmente experimentada como um estar só, relegado, perdido e abandonado no exílio. O seu lar pleromático original, do qual deriva a parte dos homens que deve ser libertada, é claramente urobórico, mesmo que o seu aspecto espírito-pneuma seja excessivamente enfatizado. A concepção dualista fundamental de uma parte espiritual superior e de uma parte material inferior pressupõe, no gnosticismo, a separação dos Pais do Mundo. Mesmo assim, o pleroma tem caráter urobórico de inteireza, unicidade, indiferenciação, sabedoria, primordialidade, etc., exceção feita ao fato de, aqui, a uroboros ter uma natureza mais masculina e paternal, que deixa transparecer as características femininas da Sophia, ao contrário da uroboros maternal, na qual eram as características masculinas que mal transpareciam. Em consequência, o caminho da salvação, no gnosticismo, é feito pela elevação da consciência e pelo retorno ao espírito transcendente, com a perda do lado inconsciente; já a salvação urobórica, por intermédio da Grande Mãe, requer o abandono do princípio consciente e uma volta ao inconsciente.

O poder dessas imagens arquetípicas fundamentais da psique é melhor demonstrável pelo exemplo da cabala do que por qualquer outro fenômeno

espiritual. O judaísmo sempre tentou eliminar a tendência mitologizante e todo o domínio da psique em favor da consciência e da moralidade. Nas doutrinas esotéricas da cabala, que é o coração oculto e palpitante do judaísmo, persistiu, no entanto, um movimento compensatório clandestino. A cabala não apenas revela grande número de dominantes arquetípicos, como produziu, por meio deles, um efeito importante sobre o desenvolvimento e a história do judaísmo.

Assim é que, num tratado sobre a doutrina do mal da cabala luriana,¹⁵⁹ vemos:

O homem não é somente o propósito último da criação, nem o seu domínio se limita a este mundo; dele depende a perfeição dos mundos superiores e do próprio Deus.

Essa passagem, que enfatiza o ponto de vista evidentemente antropocêntrico da cabala, forma a base da afirmação:

Segundo o conceito da cabala, o pecado original é essencialmente o fato de ter sido posta uma mácula na divindade. Sobre a natureza dessa mácula, há várias versões. A que obteve maior aceitação diz que o Primeiro Homem, Adão Cadmon, separou o Rei da Rainha, afastando Shekinah da união com o seu esposo, assim como de toda a hierarquia das Sefirot.

Temos aqui o antigo arquétipo da separação dos Pais do Mundo, mas num estado de pureza que nem mesmo os gnósticos, pelos quais é de se presumir que a cabala tenha sido influenciada, conheciam. Geralmente, a influência gnóstica parece altamente questionável nos muitos trechos da cabala em que surgem formulações e imagens arquetípicas, como, por exemplo, nos textos de Natan de Gaza, discípulo e inspirador de Sabbatai Zebi.¹⁶⁰ É preciso que nos acostumemos a considerar secundárias as teorias relativas às influências e migrações e substituí-las pelo fato, descoberto por Jung e confirmado pelas análises psicológicas profundas, de que os arquétipos existem em cada ser humano como poderes e imagens operantes, surgindo espontaneamente quando a camada do inconsciente coletivo é ativada.

Nas grandes religiões, a facanha primal, a separação dos Pais do Mundo, recebe tratamento teológico. Faz-se uma tentativa de racionalizar e moralizar o inegável sentido de deficiência que se agrega ao ego emancipado. Interpretada como pecado, apostasia, rebelião e desobediência, essa emancipação é, na realidade, o ato libertador fundamental do homem, aquele que o livra do jugo do inconsciente e o estabelece como um ego, um indivíduo consciente. O fato, porém, de este ato, como cada ato de libertação, se associar a um sacrifício e ao sofrimento correspondente demonstra o peso da situação.

A separação dos Pais do Mundo não é um mero impedimento à coabitação original e uma destruição do estado cósmico perfeito, simbolizado pela uroboros. Isso, por si só ou aliado àquilo que denominamos perda primária, seria suficiente para induzir um sentimento de culpa original, justamente porque o estado urobórico é, por natureza, um estado de unicidade que envolve o homem e o mundo. O elemento decisivo, contudo, é o fato de não se experimentar essa separação apenas como um sofrimento e uma perda passivos, mas também como uma tarefa ativamente destrutiva. Em termos simbólicos, ela equivale a assassinato, sacrifício, desmembramento e castração.

É evidente o fato de que aquilo que foi feito ao amante jovem pela uroboros maternal é feito, nesse ponto, à própria uroboros. Na mitologia, a castração do pai-deus pelo filho-deus ocorre com a mesma frequência do retalhamento do dragão e da construção do mundo com as suas partes. Esse retalhamento – um motivo que retorna ainda na alquimia – é o requisito de toda criação. Aqui chegamos a uma conjugação fundamental de motivos arquetípicos que retornam em cada mito da criação. Sem o assassinato, o desmembramento e a neutralização dos velhos pais não pode haver novo começo. Ainda nos ocuparemos mais detidamente desse problema do assassinato dos pais. Mas entende-se que esse assassinato, por si mesmo, significa uma culpa verdadeira, por mais necessário que seja.

A emancipação do jovem amante da uroboros começa com um ato que foi apresentado simbolicamente como negativo, como destruição. A compreensão psicológica desse fato nos levou ao reconhecimento importante, e até decisivo, do caráter daquilo que, no simbolismo, é denominado "masculino" e que está profundamente vinculado com a natureza da consciência.

A transição para a autonomia e libertação do adolescente tem sido caracterizada por nós como "autodivisão". Tornar-se consciente de si mesmo, ter consciência em geral, começa pelo dizer "não". Dizer "não" à uroboros, à Grande Mãe, ao inconsciente. E, se examinarmos os atos da formação da consciência e do ego, precisaremos reconhecer que, primeiramente, todos eles são atos negativos. Distanciar-se, distinguir-se, limitar-se, isolar-se de um contexto são os atos básicos da consciência. Na verdade, a experimentação como o método científico é um exemplo típico desse processo: quebra-se um vínculo natural e isola-se e analisa-se algo, uma vez que o lema de toda consciência é *determinatio est negatio*. Diante da tendência do inconsciente de combinar e fundir tudo e de dizer a tudo "*ta' tam asi*" (isto é tu), a réplica decisiva da consciência é dizer: "eu não sou isso".

A formação do ego só pode ser realizada como diferenciação do não-ego e só pode haver consciência onde há um soltar-se, separar-se e libertar-se do inconsciente, e o indivíduo só realiza a individuação quando se separa do inconsciente coletivo.

A ruptura do estado urobórico inicial leva à diferenciação na dualidade, à descombinação da ambivalência original, à divisão da constituição hermafrodita e à separação do mundo em sujeito e objeto, dentro e fora, e também ao surgimento do bem e do mal, que só pode ser reconhecido pela expulsão do Jardim do Paraíso urobórico que contém os opostos. Como é muito natural, tão logo se torna consciente e adquire um ego, o homem passa a sentir-se um ser dividido, visto que também possui um poderoso outro lado que resiste ao processo de tornar-se consciente. Isto é, ele se acha em dúvida e, enquanto o seu ego permanecer imaturo, essa dúvida poderá levá-lo ao desespero e até ao suicídio, que significa sempre um assassinato do ego e uma automutilação que culmina com a sua morte na Grande Mãe.

Até se consolidar e ser capaz de manter-se por si mesmo, algo que, como veremos, só é possível após uma luta bem-sucedida com o dragão, o ego adolescente se mantém inseguro. A sua insegurança decorre da divisão interna em dois sistemas psíquicos opostos, dentre os quais o sistema consciente, com o qual o ego se identifica, ainda é frágil, subdesenvolvido e um tanto confuso em relação ao sentido do seu princípio específico. Essa inse-

gurança interior, que, como dissemos, surge como o duplo, leva a dois fenômenos complementares da fase adolescente. O primeiro é o narcisismo, com o seu egocentrismo, falso amor-próprio e auto-referência exagerados; o outro é o "tédio da vida".

O narcisismo é uma fase de transição necessária no decorrer da consolidação do ego. A emancipação da consciência do ego da supremacia do inconsciente leva, como qualquer emancipação, primeiro ao exagero da posição e do valor próprios. Essa "puberdade da consciência do ego" é acompanhada da depreciação do lugar de origem, o inconsciente. A deflação do inconsciente tende a seguir a mesma direção da personalização secundária e da exaustão dos componentes emocionais.* O sentido de todos esses processos reside no fortalecimento do princípio da consciência do ego. Mas o perigo inerente a essa linha de desenvolvimento é a superestimação de si mesmo, a megalomania da consciência do ego, que se julga independente e, de início, desvaloriza e reprime o inconsciente e, finalmente, até o nega. A superestimação do ego como sintoma da imaturidade da consciência é compensada pela depressão autodestrutiva, que, como "tédio da vida" e autodepreciação, pode levar à própria autodestruição, sendo tudo isso sintomas característicos da puberdade.

Uma análise desse estado revela um sentimento de culpa cuja fonte é transpessoal, isto é, ultrapassa os enredos do "romance familiar" personalista. O crime da separação dos Pais Primordiais aparece como culpa original. Todavia — e aqui está o mais importante —, num certo sentido, são os Pais do Mundo, o próprio inconsciente, que fazem a acusação, e não o ego. Como representante da lei antiga, o inconsciente urobórico faz tudo para impedir a emancipação do filho-consciência e, desse modo, voltamos à esfera de influência da Mãe Terrível, que quer matar o filho. Nesse caso, enquanto se curva a essa acusação e aceita a sentença de morte, o ego consciente se revela filho-amante e termina, como este, na autodestruição.

Mas a situação muda quando a consciência do ego inverte os papéis, tomando a atitude destrutiva da Mãe Terrível, usando-a não contra si mesmo mas contra ela. Esse processo é representado mitologicamente na luta com o dragão. Resumindo a mudança de personalidade que examinaremos mais tarde como resultado dessa luta, podemos dizer que o processo corresponde, no plano psicológico, à formação do ego consciente, o "ego superior" do herói, e à descoberta do tesouro do conhecimento. Não obstante, o ego está fadado a sentir a sua agressão como culpa, porque o assassinato, o desmembramento, a castração e o sacrifício mantêm o seu caráter de culpa, mesmo servindo ao necessário domínio de um inimigo como o dragão urobóro.

Essa destruição tem estreita relação com o ato de comer e a assimilação, sendo muitas vezes representada como tal. A formação da consciência é idêntica à fragmentação do contínuo do mundo em objetos, partes e figuras separados, que só então podem ser assimilados, absorvidos, introjetados, tomados conscientes, numa palavra, "comidos". Quando o herói-sol, tendo sido engolido pelo dragão das trevas, corta-lhe o coração e o come, isso representa a incorporação da natureza desse objeto, tal como em outros exemplos mencionados. Por isso, a agressão, a destruição, o desmembramento e o

* Cf. Parte II.

assassinato estão relacionados com as funções corporais correlatas do comer, mastigar, morder, e especialmente com o simbolismo dos dentes como ferramentas dessa atividade, requisito para a formação de um ego independente e da consciência. Aí repousa o sentido profundo da agressão durante as fases iniciais de desenvolvimento. Longe de ter caráter sádico, trata-se de uma preparação positiva e indispensável para a assimilação do mundo.

Mas, justamente devido ao seu vínculo elemental com o mundo da natureza, a mente primitiva sempre considerou o ato de matar, e até a destruição de plantas e animais, como um ultraje à ordem do mundo, que clama por expiação. Os espíritos dos mortos se vingam, se não forem aplacados. O medo da vingança dos poderes primordiais por causa da separação dos Pais do Mundo e da criminoso emancipação do homem do domínio da divina urobóro é o sentimento de terror e culpa, o pecado original que está no início da história da humanidade.

A luta contra esse medo, contra o perigo de ser engolido de novo pelo caos inicial, de ser dominado pela regressão, anula a emancipação, representada nas várias versões da luta com o dragão; e só essa luta completa a autonomia do ego e da consciência. Nessa luta, o filho dos Pais Primordiais deve provar ser um herói, devendo o ego transformar-se de algo criado e impotente em algo criador e potente. O herói, com a sua vitória sobre o dragão, é um novo começo, é o início da criação, que acontece através do homem e é chamada cultura, ao contrário da criação da natureza, que precede a existência humana, sobre cujo início ela lança uma poderosa sombra.

Como já indicamos, faz parte da natureza da estrutura dos opostos consciente-inconsciente ser o inconsciente considerado predominantemente feminino e a consciência, preponderantemente masculina. Essa classificação é evidente, porque o inconsciente, que dá à luz e faz surgir, do mesmo modo como devora e absorve, corresponde ao feminino. Mitologicamente, o feminino é concebido na figura desse arquétipo e a urobóro, assim como a Grande Mãe, são dominantes femininos. Ao contrário, o sistema da consciência e do ego — oposto ao sistema do inconsciente — é masculino. Com este último estão associadas as qualidades da volição, decisão e atividade, opostas ao condicionamento e impulsividade de um estado pré-consciente e ainda sem ego.

O desenvolvimento da consciência e do ego, que temos seguido, consistia na gradual libertação do envolvimento dominador do inconsciente, dominação que, na urobóro, era total, mas menor na Grande Mãe. Se observarmos esse processo mais de perto, veremos que ele trata da crescente independência do masculino, que, originalmente, só existia em germe, assim como do desdobramento do sistema do ego e da consciência, de que originalmente existiam apenas leves indícios, tal como os encontramos na primeira infância.*

* Adiante examinaremos até que ponto os dominantes femininos, a urobóro e a Grande Mãe, desempenham, na psicologia da mulher, um papel diferente do que na do homem. A consciência e o sistema egóico, que designamos — seguindo a mitologia e não arbitrariamente — como "masculinos", também estão presentes na mulher e o seu desenvolvimento é tão importante para a cultura dela quanto para a do homem. Inversamente, o sistema "feminino" do inconsciente também existe no homem e, tal como no caso da mulher, determina a existência natural e a relação do homem com o fundo primordial da criação. Mas cumpre indicar uma diferença essencial entre a estrutura do homem e a da mulher, que jamais foi acentuada suficientemente: o homem experimenta a estrutura "masculina" da sua consciência como algo peculiarmente seu, e o inconsciente "feminino" como uma "coisa estranha", ao passo que a mulher percebe o inconsciente feminino como algo "próprio" e experimenta a sua consciência como algo "estranho".

O estágio da separação dos Pais Primordiais, que, no surgimento do princípio dos opostos, contém o início da independência do ego e da consciência, é, portanto, ao mesmo tempo, o estágio do incremento da masculinidade. A consciência do ego se coloca de modo masculino em oposição ao inconsciente feminino. Esse fortalecimento da consciência se torna evidente na instituição de tabus e de considerações sobre o bem e o mal que defendem a consciência do inconsciente, ao mesmo tempo que substituem a atuação dos impulsos inconscientes pela ação consciente. O significado do ritual, abstraindo-se os efeitos úteis que o homem primitivo espera dele, reside justamente no fortalecimento do sistema consciente. A forma mágica pela qual o homem primitivo procura chegar a um acordo com o mundo é, ao lado de tudo mais, uma forma de assenhoreamento antropocêntrico do mundo. No ritual, o homem faz de si o centro responsável pelo mundo, de que depende o nascer do sol, a fartura das colheitas e a atuação dos poderes. Essas projeções, assim como os processos pelos quais grandes indivíduos são destacados da coletividade como cacique, xamã ou rei sagrado, e dos "poderes" são desprendidos os demônios, espíritos e deuses, nós os reconhecemos como expressão de uma centração que leva dos eventos quase caóticos ou inconscientes à possibilidade de uma ação consciente. Embora a natureza e o inconsciente sejam geralmente experimentados pelo homem primitivo como "determinados pelos poderes", isto é, como existência que não deixa espaço ao acaso, a vida, para o ego germinal, continua caótica, ou seja, obscura e impenetrável, enquanto não é possível uma orientação em relação aos poderes. A orientação, porém, ocorre no ato ritual, no assenhoreamento mágico do mundo, que cria uma ordem no mundo. Mesmo que essa ordem seja diferente daquela pela qual ordenamos o mundo, a comprovação do vínculo entre a nossa ordem consciente e a ordem mágica do homem primitivo é, por toda parte, possível. O importante é que a consciência como centro atuante precede a consciência como centro cognitivo, da mesma maneira que o ritual precede o mito ou o cerimonial mágico e a ação ética precedem a perspectiva científica do mundo e o conhecimento antropológico.

O centro comum da ação consciente, através da vontade, e do conhecimento consciente, através da cognição, é, todavia, o homem. Após sofrer a ação de forças externas, o ego paulatinamente se desenvolve como agente, do mesmo modo como o seu estado de submissão ao conhecimento revelado se torna a luz do conhecimento consciente. Esse processo não se realiza em cada parte coletiva do grupo, mas somente nos grandes indivíduos que se destacam e são portadores-representantes da consciência do grupo. Eles são os precursores institucionais e os líderes que o grupo segue. O matrimônio ritual entre frutificador e deusa da terra, rei e rainha, se torna o modelo de todas as bodas entre os membros da coletividade. A alma imortal do rei divino Osíris se transforma na alma imortal de cada um e de todos os egípcios, da mesma maneira que Cristo, o Salvador, passa a ser a alma-Cristo de todo cristão, o self dentro de nós. De igual modo, a função do chefe, que consiste em ter vontade e decidir, se torna o modelo de todos os atos subsequentes de livre-arbítrio do ego do indivíduo; e a função legislativa, que originalmente se atribua a Deus e, mais tarde, à personalidade mana, passou a ser, no homem moderno, o seu foro íntimo da consciência.

Discutiremos mais tarde esse processo de introjeção, mas queremos, primeiramente, que o fato da masculinização da consciência e o seu signi-

ficado principal sejam formulados de tal forma que, pela masculinização e emancipação da consciência do ego, este se "tome o herói". A sua história como mito heróico representa a história modelar da auto-emancipação do ego, que se liberta da força do inconsciente, impondo ao perigo da preponderância deste a sua existência particular.

B. O Mito do Herói
I. O Nascimento do Herói
II. O Assassinato da Mãe
III. O Assassinato do Pai

A natureza subjuga a natureza.

I

O Nascimento do Herói

Com o mito do herói, entramos numa nova fase do desenvolvimentostadial. Houve uma mudança radical no centro de gravidade, porque já não prepondera mais a universalidade cósmica do mito, como sempre ocorre quando se trata do mito da criação; a preponderância agora é o centro do mundo como lugar onde está o homem, e se tornou definitivamente visível. No desenvolvimento das fases, isso significa que, no mundo do herói, o ego e a consciência não apenas alcançam a autonomia, mas que a personalidade total do homem, na sua distinção da natureza, quer esta seja o mundo ou o inconsciente, está focalizada. Aquilo que, na separação dos Pais Primordiais – que, na verdade, já faz parte do mito heróico –, ainda era possível representar de modo universal-cósmico, entrou agora na fase da formação da figura e da personalidade humanas. Assim sendo, o herói é o precursor arquetípico da humanidade em geral. O seu destino é o modelo que deve ser seguido e que, na humanidade, sempre o foi – na verdade, com atrasos e intervalos, mas o suficiente para que os estágios do mito heróico façam parte dos constituintes do desenvolvimento da personalidade de cada indivíduo.

O processo de masculinização se cristaliza agora definitivamente e, desse modo, passa a ser decisivo para a estrutura da natureza do ego e da consciência. Com o nascimento do herói, tem início a batalha primordial, a luta com os Primeiros Pais. O problema dos Pais Primordiais, em suas formas pessoal e transpessoal, domina toda a existência do herói, no nascimento, na luta e na transformação. Pela obtenção do masculino e do feminino – que não é o paterno e o materno – e pela formação de uma estrutura interna da personalidade, na qual os estágios novos, assim como os superados, encontram o seu lugar, completa-se um desenvolvimento que é antecipado coletivamente nas projeções mitológicas do mito herói, que se manifestam na formação da personalidade humana.*

Só poderemos compreender o verdadeiro significado da luta com o dragão, cujo conteúdo é o assassinato dos Pais Primordiais, quando tivermos penetrado mais profundamente na natureza do caráter do herói. No entanto, a

* Cf. Parte II.

natureza heróica se relaciona de modo estreito com o nascimento do herói e com o problema dos pais duplos.

O fato de o herói ter dois pais ou duas mães constitui uma característica essencial do cânone do mito do herói. Além do seu pai pessoal, há um pai "superior", isto é, uma figura arquetípica de pai, aparecendo ao lado da mãe pessoal, de igual maneira, a figura de uma mãe "superior". Essa dupla origem, com as suas figuras parentais pessoal e suprapessoal opostas entre si, constela o drama da vida do herói. Uma parte importante da análise da luta com o dragão já foi estabelecida em *Psychology of the Unconscious*, de Jung, mas o caráter prematuro dessa obra requer a correção, complementação e sistematização do problema que ventila com base nos desenvolvimentos posteriores da psicologia analítica.

Foi justamente a obscuridade do significado da duplicação e do antagonismo na problemática dos Pais Primordiais que trouxe confusão à terapia, existente até hoje. A dissolução definitiva daquilo que atualmente rumoreja como complexo de Édipo nas mentes ocidentais é a base de uma assimilação genuína dos fenômenos psíquicos de que tratamos aqui. Estes são fundamentais para um futuro desenvolvimento psicológico — o que quer dizer ético e religioso — do homem ocidental.

A. Jeremias¹⁶¹ já chamou a atenção, com base em ampla documentação, para o fato de que faz parte do cânone mitológico do herói-redentor ser órfão de pai e mãe, ter com frequência um pai ou uma mãe divinos e costumar ter como mãe a própria Mãe Deusa ou então uma "noiva de Deus".*

Essas mães são mães-irgens, mas esse fato não corrobora o que a psicanálise tentou reconhecer nele.¹⁶³ Aqui, a virgindade significa — como geralmente no mundo antigo — não pertencer a nenhum homem específico, quer dizer, é essencialmente sagrada, não como pureza física, mas como abertura psíquica a Deus. Vimos que a virgindade é um aspecto importante da Grande Mãe, do seu poder criador, que não depende de nenhum parceiro masculino. Mas há também um elemento procriador masculino agindo nela. No início, no nível urobórico, ele é anônimo; posteriormente, torna-se subordinado e justaposto à Grande Mãe, como energia fálica; e só relativamente tarde aparece ao seu lado, como consorte. Por fim, no mundo patriarcal, ela é destronada pelo seu príncipe consorte e, por sua vez, justaposta e subordinada.¹⁶⁴ Mas sempre retém a sua eficácia arquetípica.

O nascimento do herói é atribuído, de maneira expressa, a uma virgem. A virgem e o leviatã que o herói tem de vencer são dois aspectos do arquétipo da mãe: ao lado da mãe sombria e terrível, há outra mãe, luminosa e benéfica. E, do mesmo modo que o aspecto assustador de dragão da Grande Mãe, a "Anciã do Ocidente", é, como imagem arquetípica da humanidade, eterno, assim também o aspecto amigável, a abundante e imortalmente bela Virgem-Mãe do herói-sol tem o seu arquétipo eterno na "Donzela do Oriente", pouco importando a passagem do matriarcado para o patriarcado.**

* O material mitológico é suplementado e sustentado por dados etnológicos. A crença no nascimento do herói a partir de uma virgem é, como o demonstrou Briffault,¹⁶⁰ mundial, prevalecendo na América do Norte e na América do Sul, na Polinésia, Ásia, Europa e África.

** Cf. Drews,¹⁶² a grande riqueza de material. Quando, no entanto, deriva o nascimento do herói-sol da constelação de Virgem, que se eleva no leste a 24 de dezembro, no ponto mais baixo do solstício de inverno, Drews confunde causa e efeito. A constelação se chama Virgem porque o herói solar nasce nela como sol do ano. A designação dessa constelação com esse nome é apenas uma projeção do arquétipo da virgem no firmamento.

A *Kedeshoth*, assim como todas as virgens-mães de heróis, inclusive a Virgem Maria, são exemplos típicos de identificação com a divindade feminina — Astarote, por exemplo —, divindade que, no abraço do elemento masculino, deseja render-se tão-somente a algo suprapessoal, ao deus, e a nada a não ser ele. A peculiaridade da psicologia feminina que aqui se manifesta será discutida noutro lugar. No momento, só importa a sua relação com o transpessoal. Por isso, há, ao lado das virgens-mães, outras mães com homens sem maior destaque, como o José de Maria, ou que apenas aparecem como pais mortais de um gêmeo mortal. Pouco importa se o procriador divino aparece como monstro ou como Pomba do Espírito Santo, ou se é o relâmpago, a chuva de ouro ou o animal que representa Zeus. O importante no nascimento do herói é sempre que a sua natureza incomum, diferente, sobre-humana ou inumana, seja entendida como gerada por algo incomum, diferente, sobre-humano ou inumano; enfim, por um demônio ou uma divindade. Ao mesmo tempo, a profunda absorção da mãe pela experiência do parto e do nascimento do herói forma a essência do mito. O seu assombro por ter dado à luz algo fora do comum não passa de intensificação da experiência do nascimento como tal — intensificação, em particular, do milagre de que uma mulher possa dar à luz um homem. Como sabemos, esse milagre era originalmente atribuído pela mulher primitiva ao *numinosum*, ao vento ou aos espíritos ancestrais. Trata-se de uma experiência pré-patriarcal que antecede a época em que se passou a reconhecer o nexo causal da procriação com o intercuro sexual com o homem. A experiência primária da mulher com o nascimento é matriarcal. Não é o homem o pai do filho: o milagre da procriação vem de Deus. Logo, a fase matriarcal não é regida por um "pai pessoal", mas por um progenitor ou poder suprapessoais. O poder criador da natureza feminina vive nesse milagre de dar à luz que faz dela a "Grande Mãe" e a "Terra". Ao mesmo tempo, justamente nesse nível mais profundo e arcaico, ser a virgem-mãe e noiva de Deus é uma realidade viva para ela. Com muita justeza, Briffault chamou a atenção para o fato de ser impossível entender a história antiga da humanidade do ponto de vista patriarcal, por ser este um resultado tardio do desenvolvimento que trouxe consigo numerosas reinterpretções. Desse modo, nas imagens primordiais de mães de heróis como noivas de Deus e virgens, reside uma parte importante da experiência feminina pré-patriarcal. Esse nível matriarcal primevo é claramente reconhecível a partir das modificações do mito do herói, em sua forma patriarcal posterior. Enquanto, no começo, a Grande Mãe era o único criador verdadeiro — como Ísis, que regenera Osíris morto —, ela é mais tarde impregnada por um procriador suprapessoal. Como vimos, esse deus aparece pela primeira vez no antigo ritual da fertilidade, como rei atual deificado, fortalecendo aos poucos a sua posição até tomar-se, finalmente — como podemos observar no Egito —, o Rei-Deus patriarcal. Encontramos o estágio matriarcal mais remoto no Egito, no Festival de Edfu,¹⁶⁶ onde, em meio a orgias, a solene "consummation of the embrace of Horus" levava, simultaneamente, à concepção do jovem Rei Horo. Aqui, procriador e gerado ainda são um só, tal como ocorre no domínio da Grande Mãe. A figura da noiva virgem de Deus tem como analogia o festival de Luxor, onde a sacerdotisa real de Hator se une ao deus-sol, num ritual pré-dinástico muito antigo, para gerar o novo filho-deus. Mais tarde, em épocas patriarcais, esse papel foi assumido pelo rei, representante do deus-sol. A dupla natureza de deus e rei está expressa, de

modo claro, nas palavras: "Eles a encontraram enquanto dormia na beleza do palácio." Depois da palavra "eles", Blackman acrescenta, entre parênteses, "the combination of God and king". De mais a mais, a natureza díptica do pai é reproduzida no filho-Horó por ele gerado, que é "filho do seu pai e, todavia, ao mesmo tempo, um filho do Deus supremo".¹⁸⁷

Essa estrutura dual do herói reaparece no motivo arquetípico dos Irmãos Gêmeos, um mortal e outro imortal, cujo exemplo mais evidente é o mito grego dos Dióscuros. A sua mãe, na mesma noite, concebeu o filho imortal nos braços de Zeus e o filho mortal nos braços do marido Tíndaro. Isso se repete: Hércules foi gerado por Zeus; o seu irmão gêmeo, por Anfítrion. Afirma-se também que a mãe de Teseu foi impregnada, na mesma noite, por Posidão e pelo rei Egeu. Há inúmeros outros heróis, filhos de mães mortais e deuses imortais. Além de Hércules e dos Dióscuros, mencionaremos apenas como exemplos Perseu, Íon e Rômulo, Buda, Karna e Zoroastro.¹⁸⁸ Está claro que, em todos esses casos, a experiência da natureza dual do herói, que veio a ser um fator tão importante na história do desenvolvimento, já não tem como origem exclusiva a experiência pessoal da mulher com o nascimento.

Por um lado, o herói, justamente por se desviar da norma humana, é tido pela humanidade, isto é, pelo aspecto coletivo, como herói e de origem divina. Por outro, a idéia da natureza dual ser a característica do herói nasce dele mesmo, da sua experiência de si. Uma vez ele é um homem como os outros, é terreno, mortal e coletivo; mas, ao lado disso, não só se sente estranho diante do coletivo, como também, no seu íntimo, experimenta algo que, apesar de fazer "parte dele" e quase "ser ele mesmo", só pode ser designado como estranho, incomum e divino. Nos estados de elevação, quando age, reconhece e realiza como herói, ele se sente como "inspirado", como algo extraordinário ou como filho de uma divindade. Assim, o herói, através da sua diferença em relação aos outros, experimenta o seu progenitor suprapessoal como bastante diferente do seu pai pessoal terreno, cuja natureza coletiva e corporal compartilha. Desse ponto de vista, também podemos entender a duplicação da figura da mãe. O correlato feminino do progenitor divino do herói já não é a "mãe pessoal", mas uma figura suprapessoal. A mãe da sua existência como herói é a virgem-mãe a quem o deus apareceu. Também ela é uma figura "espiritual", dotada de características transpessoais. Ela existe ao lado da mãe pessoal que deu à luz o seu corpo e, como mãe-animal ou ama, o amamentou. Dessa forma, ambas as figuras parentais do herói existem duas vezes, de modo pessoal e transpessoal. A sua confusão uma com a outra, e, em especial, a projeção da imagem transpessoal sobre os pais pessoais, são uma fonte permanente de problemas na infância.

O arquétipo transpessoal pode se manifestar de três formas: como a fecunda e nutridora Mãe Terra, como a Virgem Mãe a quem o deus engravida e como a guardiã do tesouro da alma. No mito, isso aparece muitas vezes como conflito entre ama e princesa, etc. No caso da figura do pai, a situação é mais complicada, porque um Pai Terra arquetípico raramente aparece nas épocas patriarcais. Por razões a serem examinadas, o pai pessoal costuma aparecer como figura "obstrutiva" ao lado do progenitor divino. No entanto, a virgem-mãe que, fecundada por um deus, dá à luz o herói é uma figura espiritual-feminina por estar aberta ao Céu. Ela tem muitas formas, que variam da virgem inocente impressionada pela mensagem divina e da juvenzinha

que recebe o deus num êxtase de desejo à figura conscientemente lamentosa da Sophia, que dá à luz o filho divino, o Logos, sabendo que ele vem de Deus e que o seu destino de herói significa sofrimento.

O nascimento do herói e a sua luta com o dragão só podem ser entendidos após ter sido compreendido o significado da masculinidade e o desenvolvimento desta. Pela primeira vez, no mito do herói, o ego obtém a sua própria posição como fator masculino e justamente por isso a natureza dessa masculinidade deve ser também esclarecida como contendo simbólico. Esse esclarecimento é a condição prévia da distinção entre "paternal" e "masculino", tanto mais necessário por causa dos enganos da psicanálise, cuja interpretação errônea do chamado complexo de Édipo e da mitologia totêmica derivada deste causou a maior confusão.

O ego que desperta experimenta a sua masculinidade, isto é, a sua autoconsciência cada vez mais ativa, como boa e má a um só tempo. Ele é expulso da matriz maternal e se encontra a si mesmo ao distinguir-se dessa matriz. Também no sentido sociológico o homem, uma vez que cresce e se torna independente, é expulso da matriz na medida em que experimenta e acentua a sua própria diferença e singularidade. Faz parte da experiência fundamental da masculinidade o fato de ele, cedo ou tarde, ter de sentir o elemento maternal, isto é, aquele com o qual ele viveu em "participation mystique", como o "tu", o não-ego, como algo diferente e estranho. É preciso que, em toda essa orientação básica sobre o desenvolvimento da consciência, nos livremos do preconceito da situação familiar patriarcal. A situação original do grupo humano é pré-patriarcal, se quisermos evitar o termo um tanto dubio "matriarcal".

Nos animais já se constata, freqüentemente, que os machos da nova geração são expulsos e as mães permanecem com as fêmeas jovens.¹⁶⁹ Sendo matriarcal o grupo familiar original de mães e filhos, é pressuposto desde o início que o jovem macho terá uma forte propensão a perambular. O jovem que permanece no grupo matriarcal une-se aos outros homens para formar um grupo de caça e de luta que é agregado ao núcleo feminino matriarcal. Esse grupo masculino é necessariamente móvel e empreendedor, e, na situação de perigo constante em que se encontra, tende mais fortemente a desenvolver a consciência. Aqui talvez já se forme a diferença entre a psicologia do grupo masculino e a psicologia matriarcal-feminina.

O grupo matriarcal, com a sua preponderância de emocionalidade entre mães e filhos, os seus vínculos locais mais pronunciados e a sua maior inércia, está, em larga medida, ligado à natureza e aos instintos. A menstruação, a gravidez e a lactação são períodos que ativam o lado instintivo da mulher e fortalecem a sua natureza vegetativa, como a psicologia da mulher moderna ainda revela. Em acréscimo, há a poderosa conexão com a terra, que surge com o desenvolvimento da jardinagem e da agricultura pelas mulheres e a dependência dessas atividades com relação à natureza. O aumento da "participation mystique", causado pelo estreito convívio do grupo matriarcal de mães e filhos na caverna, na casa ou aldeia, também desempenha seu papel. Todos esses fatores reforçam o estar-no-inconsciente característico do grupo feminino.

Ao contrário, o grupo masculino, dado a perambular, caçar e guerrear, mesmo quando permanece domiciliado num núcleo matriarcal familiar, é um

grupo nômade de caçadores, bem antes dos criadores nômades de gado, que surgiram com a domesticação dos animais.

O sistema matriarcal de exogamia dificulta a formação de grupos masculinos, porque os homens são obrigados a casar fora da sua tribo e, por isso, se dispersam, tendo de viver matrilocalmente, como estranhos na tribo da esposa.¹⁷⁰ O homem é um estrangeiro no clã em que se casou; mas, como membro do seu próprio clã, encontra-se alienado do seu local de residência. Isto é, quando, como era originalmente o caso, vive matrilocalmente, no local da residência de sua esposa, é um estranho tolerado; mas, em seu local nativo de residência, onde os seus direitos ainda valem, ele só vive ocasionalmente. A autonomia do grupo feminino, como demonstrou Briffault, é fortalecida por essa instituição, já que a linhagem vem de avó para mãe e desta para a filha, ao passo que a formação de grupos masculinos é estorvada. Assim sendo, é verdadeiro o que Preuss afirma a respeito do grupo masculino, em especial se o grupo nuclear da comunidade for um contínuo matriarcal de mães, mulheres e crianças:

Devemos concluir, por conseguinte, que os irmãos, como parte integrante de um todo composto por genitores e filhos, estão de antemão em constante perigo de sucumbir à influência feminina, a não ser que se libertem, afastando-se completamente. A mesma coisa ocorre, de modo geral, com os membros do grupo exógamo.¹⁷¹

Esse fato é, provavelmente, um dos motivos do surgimento das ligas de homens. No curso do tempo, houve um constante reforço do grupo masculino, que, mais tarde, com o desenvolvimento político-guerreiro e econômico-industrial, levou aos grupos masculinos organizados em cidades e estados. No seio desses grupos, o cultivo de amizades é mais importante do que a rivalidade; do mesmo modo, a ênfase na semelhança entre os homens, bem diferentes das mulheres, é mais importante do que os ciúmes mútuos.

O grupo etário dos jovens era, como associação, o lugar onde os jovens encontravam, de fato, a si mesmos na masculinidade. Quando ele se sente estranho entre as mulheres e à vontade entre os homens, temos a situação sociológica correspondente à autodescoberta da consciência do ego. Mas "masculino", como dissemos, não é, de forma alguma, idêntico a "pai", e muito menos à figura do pai pessoal, que nem pode ser considerado operante na família pré-patriarcal. As avós, as sogras e mães, chefiavam o grupo feminino; e, tal como ocorre com muitos animais, forma-se uma unidade fechada, que inclui tudo o que é feminino e os jovens até certa idade. O acesso exógamo a esse grupo determinado a manter a característica masculina como algo estranho à mulher expõe o homem à sogra má — que sabemos ser um dos mais fortes tabus —, mas não à influência de um representante masculino.

Também no seu aspecto original de ligas etárias formadas pelas gerações, os grupos masculinos eram organizados rígida e hierarquicamente. Os ritos que assinalam a passagem do homem de um grupo etário para outro são ritos de iniciação. Em toda parte, essas sociedades de homens têm enorme importância, não apenas para o desenvolvimento da masculinidade e da autoconsciência do homem, mas também para o desenvolvimento da cultura como um todo.

A articulação horizontal das ligas etárias exclui o conflito pessoal, no sentido de uma relação hostil pai-filho, uma vez que os termos "pai" e "fi-

lho" são conotações de características grupais e não relações pessoais. Os homens mais velhos são "pais"; os mais novos, "filhos", e essa filiação grupal coletiva está no primeiro plano. Aqui, portanto, os conflitos — se existirem — se referem às gerações, são de ordem coletiva e possuem antes caráter arquetípico do que individual e pessoal. As iniciações possibilitam aos jovens a escalada às diversas funções do grupo. Nelas, as provas são testes de virilidade e firmeza do ego, e não uma "vingança dos velhos", personalista, do mesmo modo que o nosso "vestibular" também não é uma vingança dos velhos contra os jovens, mas a comprovação da maturidade para o ingresso no coletivo. Aliás, em quase toda parte, os velhos ganham com a sua idade um acréscimo de poder e importância, baseado no acúmulo de conhecimentos através das iniciações sucessivas, de modo que têm pouco motivo para ressentimentos.

As ligas masculinas, as sociedades masculinas secretas e as relações de amizade dentro delas eram originalmente justapostas aos estados matriarcais. São o complemento natural da supremacia do matriarcado.* A auto-experiência do ego, que reconhece, na sua afinidade com o mundo masculino, o seu próprio mundo e se distancia do feminino-maternal, é um passo decisivo do seu desenvolvimento e, de certo modo, o requisito da sua autonomia. A iniciação que o ego experimenta através da liga dos homens e da sua auto-conscientização é a iniciação num "mistério", num conhecimento secreto, cujos conteúdos giram sempre em torno da "masculinidade superior". A masculinidade de que se trata aqui não tem acento fálico-otônico; o seu conteúdo não é — como em muitas iniciações de moças — a sexualidade; trata-se aqui justamente do oposto, do espírito que surge ao lado da luz-sol e da cabeça-olho, símbolos da consciência, e é acentuado, sendo o homem "iniciado" nele.

Os homens são associados aos pais, os velhos, que são o "baluarte da lei e da ordem"¹⁷² e, com eles, a um sistema de mundo que se pode chamar, simbolicamente, de "céu", por estar em oposição à terra feminina, e que se estende do tabu da ordem mágica do mundo à lei e à realidade do estado. Aqui, o "céu" não é a sede de uma divindade ou um lugar celeste, mas o princípio ar-espírito-pneuma que, na cultura masculina, não levou apenas à divindade patriarcal, mas também à filosofia científica. Usamos a expressão simbólica "céu" para dar à totalidade da complexidade desse campo — a ser diferenciado mais tarde — uma designação que corresponda aos fatos simbólico-mitológicos dos tempos primeiros.** Pouco importa se esse "céu" é uma massa indiferenciada de "poderes" ou se é animado por figuras definidas — espíritos, ancestrais, animais-tótems, deuses. Todos eles são representantes do espírito masculino e do mundo dos homens, e são transmitidos, com ou sem violência, ao jovem novito que sai do mundo feminino da mãe. Por isso, nos ritos de iniciação, os jovens são engolidos por um espírito pertencente ao mundo masculino e renascem como filhos do espírito, e não da mãe, filhos do céu e não apenas filhos da terra. Esse renascimento espiritual significa o nascimento do "homem superior", que, mesmo no nível primitivo, está

* Mesmo hoje, encontramos quase sempre, em casos de homossexualidade masculina, uma psicologia matriarcal em que a Grande Mãe tem, de maneira inconsciente, ascendência.

** Onde, tal como no Egito, encontramos uma deusa celeste e um deus terreno, Bachofen diagnosticou corretamente uma dominância da Grande Mãe. O princípio masculino, ainda não desenvolvido, dorme dentro dela.

associado à consciência, ao ego e à força de vontade. Daí vem a correlação fundamental entre céu e masculinidade. Aí reside a "atividade superior" da ação, do conhecimento e da criação conscientes, distintos do impulso cego de forças inconscientes. E justamente porque o grupo masculino, de acordo não só com a sua "natureza", mas também com as suas tendências psicológicas e sociológicas, requer que o indivíduo aja de maneira independente como ego responsável, a iniciação na sociedade dos homens sempre é relacionada com teste e fortalecimento, o que quer dizer, em termos mitológicos, a "geração da masculinidade superior" da consciência.

O fogo e outros símbolos de alerta desempenham papel importante nos ritos de iniciação dos jovens, que precisam se manter "acordados", ou seja, aprender a vencer o corpo e a inércia do inconsciente ao lutar contra o cansaço. Manter-se desperto e suportar o medo, a fome e a dor caminham lado a lado com elementos essenciais do fortalecimento do ego e da educação da vontade. Além disso, a instrução e iniciação no conjunto tradicional de costumes compõem os ritos tanto quanto as provas de força de vontade que devem ser feitas. O critério da masculinidade é a comprovação da firmeza de vontade, isto é, da capacidade manejável de preservar, onde necessário, o ego e a consciência, e de superar a natureza inconsciente e infantil dos medos e impulsos. Mesmo hoje, os ritos de iniciação da puberdade ainda têm o caráter de uma iniciação no mundo secreto do espírito masculino. Quer resida no tesouro dos mitos oriundos dos ancestrais, nas leis e determinações do coletivo ou nos sacramentos da religião, esse espírito é um só. Todos esses elementos são expressões, que diferem em termos de hierarquia e grau, do mesmo espírito masculino, que é propriedade específica do grupo masculino.

Essa é a razão pela qual as mulheres são proibidas, sob pena de morte, de estarem presentes nas iniciações e a causa de terem sido excluídas originalmente dos locais de culto de todas as religiões do mundo. O mundo do homem representa, como céu, a lei e a tradição dos ancestrais, do passado e dos deuses, que eram masculinos. Não é por acaso que toda a cultura humana, e não apenas a civilização ocidental, é de caráter masculino, da Grécia e da esfera cultural judeu-cristã ao Islã e à Índia. Embora a parcela da mulher nessa cultura seja invisível e amplamente inconsciente, não devemos subestimar a sua significação e alcance. A tendência masculina, todavia, segue na direção de uma coordenação maior do espírito, do ego, da consciência e da vontade. Justamente pelo fato de o homem, na sua particularidade, encontrar-se a si mesmo na consciência, mas ser, na inconsciência, estranho a si mesmo por experimentar esse inconsciente como algo feminino, o desenvolvimento da cultura masculina é o desenvolvimento da consciência.

Historicamente, parece-nos que o fenômeno do totemismo é de grande importância para o desenvolvimento do "céu" e do mundo espiritual do homem, porque esse fenômeno, mesmo tendo tido origem na época matriarcal, é de espírito especificamente masculino.

A identificação com a parte geradora do espírito já desempenhava entre os primitivos extraordinário papel. Nesse sentido, Freud também fez descobertas importantes, mas distorceu e entendeu erroneamente algumas ainda mais importantes. O totem é também, em parte, pai, mas jamais tem caráter pessoal e muito menos o de pai pessoal. Pelo contrário, o ponto essencial do ritual é que o espírito procriador seja experimentado como uma coisa remota

e diferente, e, todavia, como algo "próprio". Eis a razão pela qual o totem é, com muita frequência, um animal, mas também uma planta ou uma "coisa", e, embora a alma do primitivo esteja ligada a tudo isso muito mais estreitamente do que o homem moderno, aquele só pode estabelecer a identidade com isso pelo ritual mágico. A transformação ritual no espírito gerador do mundo do totem ancestral, com a ajuda da máscara usada nos ritos de iniciação, indica que o efeito transpessoal, grandioso e numinoso deve ser experimentado como a fonte na qual o homem, como iniciado, tem a sua origem. Essa é a significação de todos os rituais em que o puramente pessoal deve ser transcendido. As iniciações da puberdade, como todas as iniciações, pretendem provocar algo suprapessoal, a parte do indivíduo que é transpessoal e coletiva. Por isso, a produção dessa parte é um segundo nascimento, o ser-recém-gerado pelo espírito masculino, acompanhado da introdução nos conhecimentos secretos dos ancestrais e do mundo; ela representa o oposto libertador da existência restritamente familiar daquele que ainda não é adulto.

O grupo masculino é o lugar de nascimento, não só da consciência e da "masculinidade superior", mas também da individualidade e do herói. Referimo-nos, mais de uma vez, ao elo existente entre a centrovorsão e o desenvolvimento do ego. A tendência à totalidade, representada pela centrovorsão, funciona de modo quase inconsciente na fase inicial, manifestando-se, porém, na fase formativa, como tendência de grupo. Essa totalidade de grupo já não é de todo inconsciente, mas experimentada, pela projeção, como totem. Este último é uma grandeza inconcebível, com a qual as partes do grupo se relacionam de modo participativo, ou seja, são inconscientemente idênticas a ele; por outro lado, há com ele também uma relação através das gerações, sendo ele um ancestral, mas como autor espiritual e não progenitor. Mas ele é, antes de tudo, um *numinosum*, um espírito transpessoal. É transpessoal, porque, embora animal, planta ou qualquer outra coisa, não o é como entidade individual, como pessoal, mas como idéia, espécie; quer dizer, no nível primitivo, é um espírito dotado de *mana*, funcionando de modo mágico e sendo tabu, devendo ser abordado por meio de rituais.

Esse ser totêmico forma a base de um todo que, como comunidade totêmica, não é idêntica a uma unidade biológica natural, mas a uma formação espiritual-psíquica. Já é uma associação ou irmandade no sentido moderno, isto é, uma coletividade de natureza espiritual. O totem e a ordem social que depende dele são inteiramente diferentes do grupo matriarcal, que é uma verdadeira unidade biológica, ao passo que aqueles são "fundados" e vieram a existir mediante um ato espiritual.

Sabemos que, entre os índios americanos, mas não só entre eles, o conteúdo essencial da iniciação é a aquisição de um "espírito guardião" individual.¹⁷³ Esse espírito, que pode morar num animal ou numa coisa, introduz na vida do iniciado que o experimenta toda uma sequência de obrigações e observâncias rituais, desempenhando papel decisivo entre todos os xamãs, sacerdotes e figuras proféticas das sociedades primitivas e de todo o mundo clássico. Esse fenômeno, existente em todos os povos no mundo inteiro, é a expressão de uma "revelação pessoal" de Deus, que pode ocorrer em todos os níveis e assumir as mais diversas formas. Em todo caso, o surgimento do totemismo deve ser entendido como religião missionária, primitiva, uma vez

que podemos supor que um indivíduo agraciado, num ritual iniciático, com a visão de um "espírito" forma um grupo que ele inclui na sua relação com o espírito. Esse modo de formação de grupos é encontrado até hoje na fundação de seitas, tendo os rituais iniciáticos dos primitivos, os mistérios do mundo antigo e as fundações das grandes religiões surgido do mesmo modo. Na forma primária da religião instituída no totemismo, o fundador é então o sacerdote-profeta, que tem o relacionamento primário com o seu espírito individual e transmite o seu culto. Como os mitos nos dizem repetidas vezes, ele é o herói nos anais do seu totem, assim como o ancestral espiritual.

Ele e o totem são parte um do outro, sobretudo para a comunidade associada posteriormente. O herói é fundador, como ego pessoal que experimenta, e o totem por ele experimentado como um ente espiritual não apenas são grandezas psicologicamente associadas, no sentido de que o self se "apresenta" ao ego, de algum modo, como entidade espiritual, mas também, para a comunidade posterior, idênticas. Assim é que Moisés, por exemplo, adquire as características de Jeová e o Deus de Amor é adorado na figura de Cristo. A fórmula sagrada "eu e o Pai somos Um" sempre existe psicologicamente entre o ego e o transpessoal que se apresenta a ele, quer como animal, espírito, pai ou seja o que for.

É por isso que o totem-espírito e o ancestral a quem ele apareceu pela primeira vez costumam se fundir na figura do "Pai Fundador" espiritual, expressão em que o termo "fundador" deve ser tomado no sentido literal, com a conotação de criador ou originador espiritual. O fato de essa fundação ser inspiracional pode ser percebido a partir da descrição e da análise de todo rito de iniciação e de toda cerimônia totemica.

O coletivo espiritual, tal como o encontramos em todas as iniciações e em todas as sociedades secretas, seitas, mistérios e religiões, é essencialmente masculino e, apesar do seu caráter comunal, essencialmente individual, no sentido de que cada homem é iniciado como indivíduo e passa por uma experiência ímpar que lhe marca a individualidade. O acento individual e o caráter de eleito do grupo estão em acentuado contraste com o grupo matriarcal, onde o arquétipo da Grande Mãe e o estágio correspondente de consciência são dominantes. O grupo oposto de sociedades e organizações secretas masculinas é dominado pelo arquétipo do herói e pela mitologia da luta com o dragão, que representa o próximo estágio do desenvolvimento consciente. O coletivo masculino é a fonte de todos os tabus, leis e instituições que se destinam a dissolver o domínio da uroboros e da Grande Mãe. Céu, pai, espírito e masculino são correlacionados e representativos da vitória do patriarcado sobre o matriarcado. Isso, porém, não quer dizer que o matriarcado não tenha leis, mas ele é determinado pela lei do instinto, do funcionamento inconsciente e natural, cujo sentido é a propagação, preservação e evolução da espécie, e não o desenvolvimento do indivíduo. À medida que a consciência do ego masculino aumenta a sua força, a fraqueza biológica do grupo feminino de mães grávidas e em lactação, crianças, etc. tende a elevar a consciência do poder do grupo de guerreiros protetor. A situação dos homens fortalece o ego e a consciência, assim como a das mulheres fortalece o instinto e o grupo. A caça e a guerra conduzem ao desenvolvimento do ego individual capaz de agir de modo responsável numa situação de perigo, assim como ao desenvolvimento do princípio do líder. Quer o líder seja escolhido para lidar com uma dada situação, digamos, para o propósito específico de

construir canoas ou para uma expedição de caça, ou para agir como líder permanente, essa situação de líder e liderados dentro do grupo masculino tinha de se desenvolver forçosamente, mesmo quando esse grupo ainda estava agregado a um núcleo matriarcal.

Com a emergência e estabilização da liderança, o grupo masculino se individualiza ainda mais. Não só o líder é, de fato, experimentado como herói, mas também, a partir do caráter vago do totem primevo, se definem as "imagens" do progenitor espiritual, deus-criador, ancestral e modelo de líder. O "Deus nos bastidores", o Deus-Criador, uma das mais antigas figuras da história das religiões, é caracterizado pelo fato de ser tido como gerador, como Pai-Criador, ou seja, uma figura-espírito que não tem nenhuma relação primária com a natureza, mas pertence ao tempo primordial, ao início da história e surge como portador de cultura e salvação. Ele é atemporal, isto é, não participante do tempo, mas "situado" nos bastidores do tempo, no tempo primordial determinante do tempo. É característica a sua relação com a história e a moral, mas, ao mesmo tempo, ele é também ancestral tribal, e tanto o xamã como os anciãos representantes de autoridade, poder, sabedoria e mistérios estão com ele vinculados.¹⁷⁴

Esta figura do Criador é a projeção numinosa de Deus, da qual deriva a figura de deus-rei do herói. Quase sempre o herói aparece como filho do deus, se não o próprio deus. Essa divindade criadora é, como figura, idêntica ao "céu" mitológico, isto é, o fundamento masculino, espiritual, supremo e urobórico, embora "celestial" não seja idêntico a um deus do céu. A mistura do ancestral e Deus-Criador com o herói cultural provém do processo da personalização, da plasmação do indefinido.

Enquanto não se identificar com aquilo que chamamos de "céu" masculino, o herói não poderá iniciar a luta com o dragão. A identificação culmina com o sentimento de que ele é o filho de Deus, encarnando em si todo o poder do céu. Daí vem a afirmação de que os heróis sempre são gerados por um deus. O auxílio celestial, o sentimento de ter raízes fincadas no alto, na divindade paternal — que não é cabeça da família, mas espírito criador —, é a única coisa que possibilita o combate ao dragão da Grande Mãe. Representando e defendendo esse mundo espiritual diante do dragão, o herói se transforma no libertador e salvador, inovador e portador da sabedoria e da cultura.

Jung demonstrou que o incesto do herói implementa o seu renascimento, que apenas o duas vezes nascido é herói e que, inversamente, todo aquele que sofreu o duplo nascimento deve ser considerado um herói. Não é apenas entre os primitivos que o renascimento é o objeto dos ritos de iniciação. Do mesmo modo que o iniciado nos mistérios, todo gnóstico, brâmane indiano e cristão batizado é um homem renascido. Porque, ao submeter-se ao incesto heróico, penetrando no inconsciente devorador, a maneira de ser do ego é transformada e ele renasce como "o outro".

A transformação do herói na luta com o dragão é uma transfiguração, glorificação e até deificação. Trata-se do nascimento de um modo de ser superior da personalidade. Essa transformação qualitativa do modo de ser distingue o herói do homem comum. Mitologicamente, isso é representado de tal forma que, como já foi dito, o herói tem um pai duplo — um pessoal, que não conta ou é tido como pai do homem inferior, carnal e mortal, e um pai

celeste, divino, que é pai da parte heróica, do homem superior, também incomum e imortal.

Por isso, o mito do herói é tão freqüentemente um mito solar ou também lunar. A glorificação representa a deificação. O herói é o sol ou a lua, isto é, uma divindade. Como simples mortal, é, na realidade, filho de um pai puramente pessoal, mas, como herói, é filho de um deus e se identifica, ou é identificado, com ele.

O exemplo histórico mais remoto talvez esteja, outra vez, no faraó egípcio. Os reis do Egito eram, pelo lado paterno, filhos de Horo, herdeiros de Osíris e, à medida que a realeza se desenvolveu, foram identificados, não apenas com Osíris, a lua, mas também com Rá, o sol. O rei se intitulava "o deus Horo". As pessoas se referiam a ele como "Deus", o que não era, ao contrário da opinião de Erman, uma "expressão delicada", mas um fato simbólico que só degenerou em frase vazia com o moderno "direito divino dos reis".

De igual maneira, chamava-se o rei de "sol vivo" e "imagem viva de Deus sobre a terra". Já na Quarta Dinastia, o rei já era "filho de Rá", o que passou a ser um elemento fixo dos seus títulos.

A expressão remonta à idéia, que também encontramos noutros lugares e noutras épocas, de que o rei, embora exteriormente fosse filho do seu pai, era, ao mesmo tempo, filho do Deus supremo.¹⁷⁵

A falta de compreensão do homem moderno diante desse fenômeno da "dupla paternidade", expresso também na psicanálise, revela-se claramente nas palavras que Erman acrescenta:

Como é natural, não devemos tentar imaginar, com a nossa limitada compreensão, como isso pode ser possível.

Essa é a observação "esclarecida" de um pesquisador quase dois mil anos depois do nascimento de Cristo. O fenômeno da dualidade psíquica, expresso de modo evidente no ritual egípcio e formulado em termos religiosos milhares de anos depois no diálogo entre Nicodemos e Cristo,¹⁷⁶ ainda está vivo hoje no sentimento tão incomum de que se é "filho de Deus", embora filho ou filha do Sr. X. A dupla paternidade corresponde uma natureza dupla do homem, aqui representado pelo herói.

Originalmente, os arquétipos dessas figuras de mãe e pai eram relacionados somente com o destino do herói, ou seja, com a vida de um homem incomum e ímpar. Aqui, no entanto, uma vez mais, tal como ocorreu com a imortalidade de Osíris, o *hieros gamos*, etc., aquilo que foi modelar e ímpar se torna, mais tarde, propriedade comum do coletivo. Com a progressiva individualização da humanidade e com a sua emergência do estado indefinido de *participation mystique*, se acentua em cada ser humano o ego e o desenvolvimento do ego, mas, com isso, o indivíduo se torna um herói e deve vencer o "dragão", segundo o modelo do mito.

Devemos enfatizar novamente que o destino mitológico do herói retrata o destino arquetípico do ego e do desenvolvimento da consciência. Serve de modelo ao subsequente desenvolvimento do coletivo, sendo os seus estágios recapitulados no desenvolvimento de toda criança.

Se, no curso da nossa exposição, "personificamos", falando, por exemplo, da própria experiência do herói ou descrevendo uma situação mitológica do ponto de vista feminino, deve-se entender que falamos figuradamente e de forma resumida. A nossa interpretação psicológica retrospectiva não corresponde a nenhum ponto de vista mantido conscientemente em épocas anteriores; trata-se da elaboração consciente de conteúdos que um dia foram extrapolados em projeções mitológicas, de maneira inconsciente e simbólica. Esses símbolos, todavia, podem ser interpretados como conteúdos psíquicos, a partir dos quais podemos desvelar a situação psíquica subjacente à sua produção.

Faz parte do aspecto do herói e dos seus pais duplos o assassinato tanto da mãe como do pai, do mesmo modo que a conquista tanto de uma mãe suprapessoal como de um pai suprapessoal.

II

O Assassinato da Mãe

Uma vez que realizou a divisão da uroboros no par de opostos – os “Pais do Mundo” –, colocando-se no meio deles, o “filho” estabeleceu com esse ato a sua masculinidade e saiu-se bem no primeiro passo da sua emancipação. O ego no meio dos Pais do Mundo provocou a inimizade de ambos os lados da uroboros, atraindo sobre si a fúria do superior e do inferior. Agora ele está diante da iminência daquilo que chamamos a “luta com o dragão”, isto é, a guerra com esses opostos. Só o desfecho dessa luta revelará se a emancipação é, de fato, bem-sucedida e se o ego se libertou definitivamente do poderoso aperto da uroboros.

Voltando-nos para essa luta com o dragão, um tipo básico em todas as mitologias, precisamos distinguir os vários estágios e conteúdos dessa luta. As inúmeras possibilidades de interpretação psicológica que caracterizam esse tema-chave do inconsciente exigem cautela. Interpretações contraditórias pertencem, em níveis diferentes, a uma e mesma situação básica e só o conjunto de todas essas interpretações descreve o quadro real.

A luta com o dragão apresenta três componentes principais: o herói, o dragão e o tesouro. Ao vencer o dragão, o herói ganha o tesouro, que é o produto final do processo simbolizado pela luta.

A natureza desse tesouro, conhecido sob muitos nomes, tais como “a preciosidade difícil de obter”, “a cativa a ser libertada”, a pérola de grande preço, o elixir da vida ou a erva da imortalidade, será discutida adiante. No momento, temos diante de nós a pergunta fundamental: qual o significado do símbolo do dragão?

Como Jung¹⁷⁷ já estabelecera, embora sem lhe dar suficiente consideração em sua própria interpretação, esse dragão traz todas as marcas da uroboros. É, ao mesmo tempo, masculino e feminino. Assim, a luta com o dragão é a luta com os Primeiros Pais, luta na qual o assassinato do pai como o da mãe – e não apenas de um deles – ocupa um lugar sagrado.

O capítulo da luta com o dragão é o centro do desenvolvimento da humanidade, assim como do indivíduo, e, no desenvolvimento pessoal da criança, está ligado a eventos e processos que a psicanálise conhece como complexo de Édipo e que denominamos problema dos Primeiros Pais.

A teoria freudiana sobre o assassinato do pai, que Rank¹⁷⁸ tentou aplicar, reúne como unidade sistemática as seguintes características: o romance familiar, sempre relacionado com o filho, culmina no desejo incestuoso deste em relação à mãe, ao qual o pai se opõe de maneira hostil; o herói é o rapaz que mata o pai e desposa a mãe. O mito do herói é uma plasmação da fantasia pela qual a imagem desse desejo se impõe de modo direto ou indireto. Essa teoria é "sustentada" – mas, na realidade, "entulhada" – pela hipótese de Freud, inconsequente e antropológicamente inviável, de um pai gorila. Um poderoso patriarca-macaco rouba as mulheres dos filhos e é abatido pelos irmãos unidos. A superação do pai é o aspecto heróico. Freud toma isso ao pé da letra e deriva daí o totemismo e o surgimento de características importantes da cultura e da religião. Aqui, como noutras partes, devido ao seu preconceito personalista, Freud interpretou fatores decisivos de maneira errônea. Não obstante, o assassinato do pai continua, com toda razão, a ser um importante momento da luta com o dragão, mas não é o conteúdo essencial dessa luta e muito menos o ponto de partida da história do desenvolvimento da humanidade.

Enquanto Rank se apóia unilateralmente na teoria freudiana, o problema se situa de maneira bem diferente na resposta de Jung, dada na obra da primeira fase *Transformações e Símbolos da Libido*. Ele chega a duas conclusões que são, segundo pensamos, definitivas. Mostra, em primeiro lugar, que a luta do herói é um combate a uma mãe que não se pode considerar uma figura pessoal do romance familiar. Por trás da figura pessoal da mãe, encontra-se – como é comprovável pelos símbolos e grupos de símbolos – o que Jung chamou mais tarde o "arquétipo da mãe". Jung conseguiu comprovar o significado transpessoal da luta do herói porque não tomou o aspecto familiar pessoal como o ponto de partida para o desenvolvimento humano, mas sim o desenvolvimento e a transformação da libido. Nesse processo de transformação da humanidade, a luta do herói desempenha um papel eterno e fundamental na superação da inércia da libido, inércia que se apresenta no símbolo da mãe-dragão circundante, isto é, do inconsciente.

A segunda conclusão de Jung, cujo significado a psicologia ainda não aceitou inteiramente, demonstra que o "incesto" do herói tem caráter regenerador. A vitória sobre a mãe, que freqüentemente toma a forma de uma penetração real nela, isto é, de incesto, produz um renascimento. O incesto dá origem a uma transformação da personalidade, que faz do herói herói, isto é, um representante superior e ideal da humanidade.

O nosso estudo, que se baseia em pontos importantes das descobertas de Jung, busca distinguir entre os diversos estágios e tipos da luta do dragão, o que leva, em certo sentido, tanto a uma correção como a uma combinação das teorias opostas de Freud e Jung. Também Jung, na sua obra *Transformações...*, estava fortemente influenciado pela teoria freudiana do pai, tanto que as suas interpretações devem ser corrigidas e reformuladas à luz das descobertas posteriores que fez.

Uma das partes do mito da luta do herói com o dragão é a conquista ou assassinato da mãe. A masculinização bem-sucedida do ego encontra expressão em sua combatividade e prontidão para expor-se ao perigo simbolizado pelo dragão. Foi a identificação do ego com o lado masculino da consciência que primeiro estabeleceu a divisão psíquica em opostos, o que permite que o ego enfrente o dragão do inconsciente. Essa luta é representada

como penetração na caverna, descida ao mundo inferior, ser engolido, ou, enfim, "incesto com a mãe". Vemos isso, de modo mais claro, nos mitos do herói apresentados como mitos solares; neles, a devoração do herói pelo dragão – noite, mar, mundo inferior – corresponde à jornada noturna do sol, da qual este emerge vitoriosamente após haver conquistado as trevas.

Acontece que, nas interpretações, sempre se afirma que o ser devorado seria idêntico à castração, ao medo do dragão e ao medo do pai, que não permite o incesto com a mãe. Quer dizer que o incesto com a mãe, em si desejável, torna-se uma coisa terrível pelo temor ao pai. A mãe é o objeto positivo do desejo, sendo o pai o verdadeiro obstáculo a esse desejo. Mas essa interpretação é errônea, uma vez que o incesto e o medo da castração já se manifestam no estágio em que nenhum pai, muito menos um pai ciumento, é atuante.

A questão é mais profunda e alcança um nível mais primordial. O medo do dragão não corresponde ao temor ao pai, mas a algo muito mais elemental: o temor do elemento masculino ao feminino em geral. O incesto do herói é incesto com a Grande e Terrível Mãe, que é terrível em virtude da sua própria natureza, e não de maneira indireta, causada pela intervenção de terceiros. Está certo que, no dragão, está simbolizado também o medo do herói, mas o dragão já é bastante terrível sem o acréscimo desse medo. Penetrar no abismo, no mar ou na caverna escura já é terror bastante sem o artifício de um pai imaginário que obstrui o acesso. A natureza bissexual do dragão urobórico mostra que a Grande Mãe possui atributos masculinos, mas não paternais. As características destrutivas e agressivas da Grande Mãe – a sua função de assassina, por exemplo – podem ser identificadas como masculinas e, entre os seus atributos, como já o indicou Jung, podemos encontrar símbolos fálicos. Isso é particularmente óbvio no caso dos atributos de Hécate – chave, chicote, cobra, punhal e tocha¹⁷⁹ –, que são masculinos, mas não são, em virtude disso, símbolos paternais.

Quando realizam as suas castrações e sacrifícios, os sacerdotes eunucos da Grande Mãe retratam o seu caráter terrível; mas é impossível ver esses sacerdotes emasculados como figuras de pai. As figuras fálicas que melhor se prestam a esse papel têm como característica serem justapostas ou subordinadas à Grande Mãe, que as domina e usa, fato que contradiz a sua significação independente como figuras de pai. Os elementos agressivos e destrutivos da Grande Mãe podem também aparecer, simbólica e ritualmente, como figuras distintas, apartadas dela, sob a forma de auxiliares, sacerdotes, animais, etc. Grupos de guerreiros dados a orgias masculinas, tais como os curetes, costumam pertencer à esfera da Grande Mãe, ocorrendo o mesmo com os consortes fálicos que podem se tornar os executores da sua vontade destrutiva. Num estágio bem mais recente, entre os índios americanos de regime matriarcal, a atuação dos caciques depende da Velha Mãe. Nessa categoria teríamos de incluir ainda, não apenas o varão que mata o jovem deus, mas também o tio materno, como portadores de autoridade dirigida, por exemplo, contra o filho de Ísis, Horo. Mesmo o deus do mar fálico-ctônico, Posídon, e os monstros criados por ele pertencem, por natureza, ao domínio da Grande Mãe, e não ao do Grande e Terrível Pai.

Mas é compreensível que, mais tarde, quando o patriarcado acabou com o domínio da Grande Mãe, fosse projetado sobre os representantes mas-

culinos da fecundidade dela o papel do pai terrível. Isso ocorre especialmente quando interessa ao desenvolvimento patriarcal reprimir o aspecto terrível da mãe e trazer a figura da "boa mãe" para o primeiro plano.

As duas formas de incesto que estudamos até o momento tinham caráter essencialmente passivo: o incesto urobórico, onde o ego se extinguiu, e o incesto matriarcal, em que o filho era seduzido pela mãe e que terminava em castração matriarcal.

Mas o que caracteriza o herói é o incesto ativo, a penetração consciente e deliberada no perigoso elemento feminino e a superação do medo imemorial que o homem tem do aspecto feminino. Superar o medo de ser castrado significa vencer o domínio da mãe, que, para o aspecto masculino, está relacionado com o perigo da castração.

A diferenciação dos estágios nos leva a uma possibilidade importante, não só teórica mas também diagnóstica e terapêutica, a saber, distinguir a forma de incesto, a posição do ego e da consciência e a situação de desenvolvimento do indivíduo que se está abordando. Em sua obra *Transformações...*, Jung ainda estava de tal modo sob a influência de Freud que não pôde reconhecer as diferenças arquetípicas dessa situação e, em virtude disso, simplificou o problema do herói, tratando-o de maneira reduzida.

O elemento feminino do filho-amante andrógino, que Jung deriva da regressão à mãe, é, pelo contrário, inteiramente primitivo, tal como o mostra a disposição estrutural indiferenciada que chamamos "andrógina" e que, por isso, não pode corresponder à regressão de uma masculinidade já desenvolvida. Essa estrutura se origina num nível mais profundo, no qual a Grande Mãe ainda domina e a masculinidade ainda não se estabeleceu com firmeza; uma estrutura, portanto, na qual não "se renuncia à masculinidade", mas onde a masculinidade ainda não atingiu sequer a sua independência. Deve-se admitir que a castração mediante a qual o adolescente sacrifica a sua masculinidade é regressiva, mas trata-se apenas de uma regressão parcial, ou, melhor dizendo, o seu desenvolvimento foi cortado em botão.

A natureza feminino-andrógina do adolescente é um estágio intermediário, que também pode ser encarado como de cunho intersexual. No caso em que o profeta ou sacerdote é interpretado como esse tipo intermediário,¹⁸⁰ há acerto do ponto de vista psicológico, mas não do ponto de vista biológico. Trata-se, portanto, de distinguir entre a relação original do ego adulto com a Grande Mãe e um desenvolvimento em que o ego ainda não era capaz de libertar-se da supremacia dela.

Mas então, perguntará o leitor, o que significa o medo da castração nesse estágio do incesto heróico? Não seria uma enganosa generalização da psicologia dos neuróticos falar em temor imemorial do homem à mulher?

Para o ego e o elemento masculino, o elemento feminino é sinônimo de inconsciente e não-ego, e, portanto, de trevas, inexistência, vazio, poço sem fundo. Nas palavras de Jung:

Afinal, o vazio é um grande mistério feminino. Ele é, para o homem, o estranho mais que estranho, o oco, o abissalmente diferente, o *yin*.¹⁸¹

Aqui, a mãe, o ventre, o abismo e o inferno são idênticos. O ventre da mulher é o lugar de origem de onde se veio. Desse modo, tudo o que é feminino é, como ventre, o útero primordial da mãe, da Grande Mãe da ori-

gem de tudo e do inconsciente. Ela ameaça o ego com o perigo da auto-anulação, da perda de si mesmo; noutros termos, com a morte e a castração. Vimos que justamente a natureza narcisista do filho-adolescente, identificado com o falo e a sexualidade, estabelece um elo importante entre a sexualidade e o medo da castração. A morte do falo no elemento feminino é aqui equiparada, simbolicamente, à castração pela Grande Mãe e, psicologicamente, à dissolução do ego no inconsciente.

Mas a masculinidade e o ego do herói já não estão identificados com o falo e a sexualidade. Nesse nível, apresenta-se outra parte do corpo como "falo superior" ou "masculinidade superior", com a qual o ego se identifica, a saber, a cabeça como símbolo da consciência e olho como órgão que a domina.

No que concerne ao perigo a que está exposto o "princípio superior", simbolizado pela cabeça e pelo olho, há uma estreita relação com o que chamamos "apoio do herói pelo céu". Desde o início da luta com o dragão, esse "princípio superior" já está desenvolvido e ativo, e, mitologicamente, isso corresponde a ser ele de descendência divina e ter nascido herói, o que, psicologicamente, significa que, como herói, ele se atreve a enfrentar a luta com o dragão, ao contrário do homem inferior, comum.

Essa parte "superior" da sua natureza é confirmada, tornada definitiva e posta à luz pela vitória; no entanto, caso ele seja vencido, ela é aniquilada.

Não há necessidade de que demonstremos aqui serem a cabeça e o olho apresentados por toda parte como símbolos superiores do aspecto masculino e espiritual da consciência, do "Céu" e do "Sol". Também os grupos de " alento-pneuma-ruach " e de verbo-logos fazem parte desse cânone de símbolos pelos quais se distingue a masculinidade superior da inferior, de nível fálico. E, portanto, correto interpretar a decapitação e a cegueira provocada como castração; esta, no entanto, ocorre "em cima" e não embaixo. Isso não significa, de modo nenhum, um "deslocamento para cima", de cuja perspectiva "perder a cabeça" seria idêntico a "ficar impotente", o que não corresponde, mitológica, simbólica nem psicologicamente, à verdade. Há eunucos superiores e inferiores, e, muito freqüentemente, há eunucos superiores falicamente possesos, do mesmo modo como eunucos inferiores possesos pela cabeça. Só a combinação de ambas as zonas produz uma masculinidade completa. Aqui, uma vez mais, Bachofen captou a essência do problema com a sua distinção entre masculinidade solar e masculinidade ctônica.

Encontramos o simbolismo correspondente na história de Sansão, um mito secundariamente personalizado ou, como ocorre com a mesma freqüência, uma história de herói secundariamente mitologizada.

Como em inúmeros outros pontos do Antigo Testamento, o cerne da história é a luta de Jeová contra o princípio cananeu-filisteu de Astarte. A linha geral do relato é fácil de entender. Sansão, consagrado a Jeová, sucumbe com a sua sensualidade a Dalila-Astarte. O seu destino depois é: cabelo cortado, cegueira e perda do poder de Jeová.

A castração assume a forma de perda dos cabelos e isso é tanto mais significativo porque o homem consagrado a Jeová, sendo hostil ao princípio de Astarte, jamais deve cortar o cabelo. Ademais, a perda dos cabelos e da força pertence ao estágio arquetípico do herói-sol, que é castrado e devorado.

O segundo elemento é a cegueira. Trata-se novamente de uma castração "superior", distinta da "inferior". A castração superior, ou perda do poder de Jeová, leva o herói ao cativeiro entre os filisteus, no reino de Astarte. Ele permanece no mundo inferior, onde deve "girar o moinho". Jeremias¹⁸² indicou que o girar do moinho é um motivo sacro. Confirma-o a referência ao templo de Dagon, onde Sansão é mantido prisioneiro, porque Dagon era o deus do trigo dos cananeus, uma divindade da vegetação, semelhante a Osiris. Dagon é o pai de Baal,¹⁸³ mas toda a esfera de Baal, hostil a Jeová, está sob o domínio da Grande Mãe dos cananeus. O cativeiro de Sansão é, portanto, a expressão da masculinidade que sucumbe e se torna escrava da Grande Mãe, do mesmo modo que o trabalho de Hércules para Ônfale (período em que teve de usar roupas femininas) é outro símbolo já conhecido da escravidão à Grande Mãe, a quem devemos atribuir o moinho como símbolo da fertilidade.¹⁸⁴

Mas, por fim, o aprisionamento ao mundo de Astarte é superado pelo ressurgimento da energia solar e vitoriosa do herói. Com a morte sacrificial de Sansão, que rompe os dois pilares-mestres do templo de Dagon, o antigo poder de Jeová é devolvido ao nazareno. Com o desmoronamento do templo e a auto-renovação de Sansão na morte, Jeová triunfa sobre os seus inimigos e sobre o princípio de Astarte.

Nã luta do herói com o dragão, trata-se sempre da ameaça do dragão urobórico ao princípio espiritual-masculino, do perigo para este de ser devorado pelo inconsciente maternal. O arquétipo mais amplamente disseminado da luta com o dragão é o mito do sol, em que o herói é devorado todas as noites, no oeste, pelo monstro noturno do mar, em cuja cavidade uterina luta vitoriosamente com outro dragão, um duplo em certo sentido. Ele então nasce no leste como o sol vitorioso, o *sol invictus*; ou melhor, cortando o monstro para sair, ele realiza o seu próprio renascimento. Nessa sequência de perigo, batalha e vitória, a luz — cuja significação para a consciência repetidas vezes enfatizamos — é o símbolo central da realidade do herói. Este é sempre um portador de luz e emissário da luz. No ponto mais baixo da jornada no mar de escuridão, em que o sol-herói percorre o mundo inferior e deve sobreviver à luta contra o dragão, o novo sol se acende à meia-noite e o herói vence as trevas. Nesse mesmo ponto mais baixo do ano, Cristo nasce como o resplandecente Redentor, como a luz do ano e luz do mundo, e é adorado com a árvore de Natal, no solstício de inverno. A nova luz e a vitória são simbolizadas pela iluminação e transfiguração da cabeça, coroada e adornada por uma auréola. Mesmo que o sentido mais profundo desse simbolismo só venha a tornar-se claro mais tarde, é evidente que a vitória do herói traz consigo uma nova condição espiritual, um novo reconhecimento e uma transformação da consciência.

Também o neófito, ao ser iniciado nos mistérios, tem de passar incólume pelos perigos do mundo inferior, atravessar os sete portais já mencionados na descida de Ishtar ao inferno ou viver as doze horas noturnas no hemisfério escuro, tal como Apuleio descreve nos mistérios de Ísis. O final dos mistérios é uma deificação que, por exemplo, é representada como identificação com o deus-sol nos mistérios de Ísis. O iniciado recebe a coroa da vida, a suprema iluminação; a sua cabeça é consagrada pela luz, é ungida e carrega o nimbo.

Wundt¹⁸⁵ caracteriza a era heróica como o "predomínio da personalidade individual". Isso, diz ele, é o que o herói representa; na verdade, ele deriva do herói a figura divina, não vindo em Deus mais do que uma figura intensificada do herói. Por mais incorreto que esse conceito seja, há, contudo, uma relação entre o herói como portador do ego de vontade poderosa, formador de personalidade, e a fase plasmadora em que os deuses se cristalizaram a partir dos poderes impessoais. O desenvolvimento do sistema da consciência, cujo centro é o ego que se aparta do estágio da supremacia do inconsciente, é prefigurado no mito do herói.

As forças inconscientes do estágio psíquico que acabou de ser superado se lançam agora contra o ego-herói e o ameaçam como monstros e dragões, demônios e poderes malvados, prontos a devorá-lo de novo. Por isso, a Mãe Terrível, como simbolização arquetípica todo-abarcante desse aspecto devorador do inconsciente, é a Grande Mãe de todos os monstros. Todas as paixões e impulsos perigosos e todas as constelações fatídicas do inconsciente, cuja dinâmica subjuga o ego, são criações infernais daquela. E é justamente isso que Goya quer dizer quando utiliza, como lema dos seus *Caprichos*, "o sonho da razão gera monstros", ou, quando, na mitologia grega, Hécate, a deusa primeva e onipotente, aparece como mãe de Empusa, espectro devorador de homens, e das lâmbias, que devoram a carne dos adolescentes. Ela é arquiinimiga do herói, que, como cavaleiro ou cavaleiro, doma, com a sua masculinidade, o cavalo do aspecto inconsciente dos impulsos, ou que, como Miguel, destrói o dragão. Ele é a luz, a forma e a ordem, oposto ao caos do esbanjamento materno primevo e da monstruosidade da natureza.

Seguindo os diversos estágios do herói, encontramos, logo de início, o herói cujo nome está estreitamente ligado à psicologia moderna e cuja interpretação errônea tem tido enormes conseqüências na psicologia profunda: Édipo. Ele é o tipo de herói cuja luta com o dragão só alcançou sucesso parcial. O seu trágico destino fala com eloqüência dessa malograda tentativa, só podendo ser entendido da perspectiva transpessoal aqui adotada.

A fim de dar ao mito de Édipo o lugar justo na história do desenvolvimento da consciência humana, precisamos compreender três eventos decisivos dele: um é a vitória sobre a Esfinge; o segundo, o incesto com a mãe, e o terceiro, o assassinato do pai.

O que fez de Édipo um herói e matador do dragão é a vitória sobre a Esfinge. Esta é o arquiinimigo e o dragão do abismo, o poder da Mãe Terra no seu aspecto urobórico. É a Grande Mãe, cuja lei mortal rege sobre a terra sem pai, ameaçando de destruição todo homem que não consiga responder à sua pergunta. O enigma fatal proposto por ela, cuja resposta é o "homem", só pode ser resolvido pelo herói. Só ele responde ao destino ao vencê-la, e a vence por ser capaz de responder ao destino. Essa resposta heróica, que o torna um verdadeiro homem, é a vitória do espírito, o triunfo do homem sobre o caos. Assim sendo, ao conquistar a Esfinge, Édipo se transforma em herói e matador do dragão e, como tal, comete o incesto com a mãe, como todo herói. Esse incesto do herói é idêntico à vitória sobre a Esfinge, sendo apenas outro aspecto do mesmo processo. Ao superar o medo do elemento feminino, do abismo, do ventre primevo e da ameaça do inconsciente, penetrando nele, ele se casa vitoriosamente com ela, que, como Grande Mãe, costumava castrar os adolescentes e, como Esfinge, os matava. Como herói, ele

é o elemento masculino que obedece à sua existência própria e cuja autonomia não só está à altura do poder feminino e do inconsciente, mas é também capaz de gerar nele um novo ser.

Aqui, quando o jovem se torna homem, e o incesto ativo passa a ser incesto reprodutivo, o elemento masculino se une ao seu oposto feminino e o leva a dar à luz algo novo e terceiro; surge uma síntese em que, pela primeira vez, o elemento feminino equilibrado se une ao elemento masculino equilibrado, formando uma totalidade. O herói não é apenas o vencedor do elemento materno, mas também mata o aspecto terrível deste para libertar o seu aspecto fecundo e benéfico.

Se seguirmos essa linha de pensamento e deixarmos de lado, por ora, o assassinato do pai, poderemos compreender por que Édipo era apenas meio-herói e por que não foi plenamente bem-sucedido no ato heróico. É verdade que venceu a Esfinge, mas o incesto com a mãe e o assassinato do pai foram cometidos por ele de modo inconsciente.

Ele não sabe o que fez e, ao descobri-lo, é incapaz de encarar de frente o seu próprio ato, o ato heróico. Em consequência, é dominado pelo destino, que se apossa de todos aqueles para quem o Eterno Feminino reverte à Grande Mãe: ele regride ao estágio do filho e sofre o destino do filho-amante. Ele realiza o ato de autocastração ao vazar os próprios olhos. Mesmo se descontarmos a interpretação de Bachofen, que vê nos brochos usados para vazar os olhos um símbolo do velho sistema matriarcal, permanece o fato de que, no *Édipo em Colono*, de Sófocles, ele finalmente encontra, como homem velho, repouso e redenção na floresta das Erínias, representantes do antigo poder materno, e encerra a sua caminhada, completando o círculo urobórico. O seu fim coroa a sua estranha vida com uma mística e sublime solenidade. Cego e enfermo, ele desaparece de modo misterioso nas entranhas da terra, guiado por Teseu, o herói ideal de uma época posterior, que não se deixou vencer pela sua madrasta Medéia, a feiticeira terrível. A Grande Mãe Terra retoma Édipo, o pé inchado, o seu filho fálico, em si mesma. O seu túmulo se transforma em santuário.

Ele é uma das grandes figuras humanas, cuja agonia é sofrimento levaram a uma cultura mais bela e mais humana, e que, ainda com o pé na antiga ordem de que nasceram, representam as suas últimas vítimas, sendo por isso, ao mesmo tempo, as fundadoras de uma nova era.¹⁸⁶

Não é por acaso que à história da origem de Édipo faltam todas as características típicas que relacionam o nascimento do herói com uma divindade. A história apresentada por Sófocles não é uma tragédia heróica, mas a glorificação de um destino que está além do controle do homem, nas mãos de deuses implacáveis. Ainda se reconhecem nesse drama as características da primeira era matriarcal, na qual o humano e o divino ainda não se haviam encontrado, e o ego dependia dos poderes preponderantes. Aqui, a soberania da Grande Mãe se apresenta, em termos filosóficos, como uma dependência total do destino. Em todos os sistemas pessimistas se encontra, às vezes apenas levemente velada, a representação do domínio da Grande Mãe sobre o ego e a consciência.

O inconsciente, a Mãe Terra esmagadora, apresenta-se ao herói como dragão a ser vencido. Na primeira parte obscura da luta com o dragão, a mãe, com a sua fertilidade devoradora, procura segurar o filho como embrião, impedindo o seu nascimento, ou faz dele o eterno bebê e criança de colo. Desse modo, ela é a mãe urobórica da morte, o abismo do oeste, o reino dos mortos, o mundo inferior e a bocarra devoradora da terra, na qual o homem comum se deixa afundar, cansado, cedendo e se dissolvendo no incesto urobórico ou matriarcal. O ser devorado apresenta-se, com frequência, como uma derrota preliminar na luta contra o dragão. Mesmo num típico mito de vencedor, como o do herói babilônico Marduc, há uma fase de cativo e derrota durante a sua batalha com o monstro Tiamat.¹⁸⁷ Essa fase de prisão e morte precede forçosamente cada renascimento.

Se, contudo, o herói é bem-sucedido como herói, se comprova a sua origem e descendência superior, a sua filiação com o pai divino, ele penetra então na Mãe Terrível do medo e do perigo e ressurgue – seja da escuridão do ventre da baleia, do estábulo ou da caverna uterina da terra – revestido da glória do herói solar. O assassinato da mãe e a identificação com o pai-deus estão interligados. Quando, no incesto ativo, penetra no aspecto escuro da Mãe Terra, o herói só é capaz disso em virtude da sua correspondência com o “Céu” e por ser filho de um deus. Ao abrir o seu caminho para fora das trevas, ele renasce como o herói feito à imagem de Deus, mas, ao mesmo tempo, como o filho da virgem impregnada por um deus e da Boa Mãe regeneradora.

Enquanto a primeira metade da noite, quando o sol poente desce no ventre da baleia, é sombria e devoradora, a segunda é reluzente e abundante, pois dela sobe o sol-herói para renascer no nascente. A meia-noite decide se o sol nascerá outra vez e, como herói, dará nova luz a um mundo a ser renovado, ou se a Mãe Terrível o subjugará, castrará e devorará, isto é, matará, aniquilando a parte celeste que faz dele herói. Nesse caso, ele permanecerá prisioneiro da escuridão. Não apenas fica preso às rochas do mundo inferior, como Teseu, acorrentado ao rochedo, como Prometeu, ou pregado na cruz, como Cristo, mas o mundo permanece sem herói e o que nasce é, como diz Ernest Barlach, no seu drama, um “dia morto”.¹⁸⁸

Trataremos mais pormenorizadamente desse drama, cujo teor mitológico-simbólico é mais profundo do que o da maioria das tragédias antigas, porque nele o simbolismo mitológico da luta com o dragão é apresentado por um autor moderno.

O tema básico da obra é a resistência da mãe ao crescimento e desenvolvimento do filho. Ele sempre viveu com ela, mas agora ameaça partir. Essa mãe mítica concebeu o seu filho por obra do sol-deus, que, ao partir, disse que voltaria quando o filho se tornasse homem, momento em que veria se ela o criara de modo satisfatório. Encontramos então o pai pessoal cego, o marido dessa Grande Mãe. Ele compreende que o filho é um herói, filho de um deus, e tenta tornar claro, para ela e para o adolescente, o destino do herói e o seu caráter necessário. Ele está ao lado do espírito familiar da mulher, que é um espírito sem mãe e só pode ser visto pelos olhos divinos do filho. Esse espírito quer insinuar ao filho que

dizem que a mãe tem em casa um bebê crescido

e que

homens vêm de homens.

Mas a mãe o reprime e silencia. De modo que ele diz:

Mãe há bastante, mas pai falta.

e:

Um homem é da natureza do pai e a ama que lhe fala do pai o nutre melhor do que a mãe que não faz isso.

Isso é tão veneno para a mãe quanto a palavra do seu marido ao dizer que o filho seria um herói.

O pai pessoal, cego, diz:

Ele é talvez alguém que está no mundo como um pássaro saindo do ovo, vivendo com os olhos já num mundo diferente, que precisa dele.

e:

Filhos de deuses não são crianças de colo.

Mas a mãe retruca:

Meu filho não é nenhum herói; eu não preciso de um filho herói.

e:

A salvação do mundo é a morte da mãe.

Em sonho, o pai apareceu ao filho como

um homem que tem um sol como cabeça

e, em sonho, ele montou no cavalo solar do seu futuro, que o pai lhe mandara. Esse cavalo, Herzhorn (como do coração), que

tem o vento no seu corpo

e que

fareja o sol

já está no estábulo e é a alegria do filho. A luta invisível gira em torno da existência ou inexistência desse cavalo solar.

O pai humano e cego procura esclarecer o filho sobre o mundo. Fala das imagens do futuro, que querem e precisam sair da noite, e que o herói tinha de despertar para dar um rosto melhor ao mundo. Fala da verdade e do sol que

era, é e será

e quer inflamar o filho que não é o seu. Mas a mãe se opõe de maneira inabalável:

o futuro do filho é o passado da mãe

e:

o que é um herói deveria antes enterrar a sua mãe.

O filho começa a compreender:

Talvez a vida que temos seja, ao mesmo tempo, a vida dos deuses.

Mas a mãe lhe nega o direito a um futuro, não quer que a criança se emancipe. Assim, à noite, secretamente, mata o cavalo solar e destrói, com esse assassinato, o futuro do filho e do mundo. O que vem agora é o "dia morto", ou como diz dele, ironicamente e semiconscientemente, a mãe:

Na verdade, um mero garotinho, nascido da noite, um recém-nascido sem luz nem consciência.

Desesperado, o filho exclama:

Mas cada um é um que o outro não pode ser; nenhum outro, ninguém mais é o que eu sou; eu, eu e nenhum outro.

Mas a mãe o esbofeteia em seguida, dizendo-lhe que ele deve continuar a ser o filho da mãe e não se tornar um ego.

Ainda sem suspeitar que a mãe é a assassina do seu cavalo, cresce no filho o conhecimento de que ele não é simples como o espírito familiar, nem, como este, gerado por um só. Assim, ele não tem esperança de que somente por sua mãe a sua vida possa renascer:

Nenhuma mãe me gerou sozinha e, assim, ela também não pode devolver a vida que não me deu sozinha.

Ele se queixa de que falta o pai, alegando ter necessidade da sua presença física e do seu exemplo, e ataca a "invisibilidade deste". Assim, o filho, educado com a sabedoria terrena da mãe, segundo a qual

"não é possível nutrir-se de pão assado em sonhos",

é repreendido pelo espírito familiar, filho de pai sem mãe, que o instrui:

O seu molhador de cama, os sonhos do meu pai ter-me-iam mostrado a minha herança, mesmo sem o exemplo dele. Não é o corpo que faz a coisa; ela depende do espírito.

Assim, o filho se encontra terrivelmente dividido entre os pais primeiros de cima e os de baixo. Ele ouve

o sol bramar acima da névoa

o grande coração da terra martelar nas profundezas

e se lamenta:

Os ecos de cima e os ecos de baixo se estraçalham pelo meu ouvido.

Posto entre pai e mãe, ele clama duas vezes pelo pai, mas o seu terceiro chamado se desvia para a mãe. E, quando, uma vez mais, ele se liberta dela, ela o amaldiçoa e se suicida. Ele está diante da decisão. Recusando a faca fatal da auto-aniquilação, diz:

O pai também não o faria.

No entanto, por fim acaba dizendo:

Todavia, a maneira da mãe é mais conveniente para mim.

A mãe mata o cavalo e, desse modo, castrara o filho. Sobreveio um dia morto, um dia sem sol. A negação do pai-deus, idêntica à automutilação, termina em suicídio. A maldição da mãe, que nenhuma bênção paternal contrabalançou, é realizada. Ele obedece à mãe que o deu à luz e morre pela sua maldição, um filho de mãe amaldiçoado.

Esse drama é um mito primevo. Historicamente, ele se desenrola na época entre a da Grande Mãe e a da luta com o dragão, no estágio intermediário, representado, na antiguidade, por Édipo – Édipo o vencido e não o herói.

O nível humano que sucede a esse mundo intermediário é representado pelo drama de *Orestéia*. É a vitória do filho, que é matricida para vingar o pai, e que, com a ajuda desse aspecto de pai-sol, inicia a nova época do patriarcado. Aqui, "patriarcado" é usado no verdadeiro sentido de Bachofen, como predominância do mundo do espírito, sol, consciência, ego, isto é, de uma cultura de acento masculino, ao passo que, no matriarcado, domina o inconsciente e o estágio de um modo pré-lógico e pré-individual de pensar, ou melhor, de sentir.*

Na *Orestéia*, o filho que vinga o assassinato do pai pela mãe está claramente do lado do pai. A separação da mãe representa um progresso. Assim como Rama, na mitologia indiana, seguindo a injunção do pai, decapita a mãe com um machado,¹⁸⁹ assim também, em *Orestéia* – é, mais uma vez com variações, em *Hamlet* –, o espírito do pai é a força impulsionadora que logra levar à morte a mãe pecadora. Aqui, a identificação com o pai é tão completa que o princípio maternal pode ser morto, mesmo quando aparece, não sob a forma simbólica de um dragão, mas como a mãe real – que é morta justamente porque e quando esse princípio materno peca contra o paterno.¹⁹⁰

* Nesse sentido, o matriarcado sempre precede o patriarcado e, com referência a todo um grupo de neuróticos, ainda nos é possível falar de uma psicologia matriarcal que deve ser substituída pela psicologia do patriarcado.

Como defesa contra o mundo materno das Erínias vingativas, que perseguem o matricida a fim de matá-lo, Orestes tem como aliado o mundo da luz. Apolo e Atena ajudam o apegado ao pai a obter justiça, estabelecendo uma lei nova, oposta ao direito matriarcal, que não conhece perdão para o matricídio. Atena, que não nasceu de mulher mas brotou da cabeça de Zeus, e cuja natureza é, portanto, profundamente alheia ao elemento ctônico-feminino presente em toda mãe e mulher nascida de mãe, apóia o filho-pai Orestes. Esse aspecto de Atena do elemento feminino está relacionado com o significado psíquico de irmã e anima.¹⁹¹ É essa mesma qualidade virginal que vem em socorro do herói na sua luta com a mãe-dragão e o ajuda a superar o seu terror diante da face de Erínia do inconsciente feminino.

III

O Assassinato do Pai

Mas se a luta com o dragão significa incesto com a mãe, qual o significado do assassinato do pai, em especial diante do fato de termos descrito a luta com o dragão e o incesto com a mãe como pré-patriarcais, isto é, não vinculados com a forma patriarcal de sociedade e família? Se o dragão, ao contrário do que pensavam Freud e o jovem Jung, não simboliza o medo do pai que barra o caminho para a mãe, mas a própria mãe medonha, devemos, portanto, explicar por que a luta do herói está relacionada com o assassinato do pai.

Os perigos do inconsciente, o seu caráter despedaçador, destruidor, devorador e castrador, apresentam-se ao herói como monstros, prodígios, bestas, gigantes, etc., que ele deve vencer. Uma análise dessas figuras mostra serem elas bissexuais como a uroboros, dotadas de qualidades simbólicas masculinas e femininas. Por isso, o herói tem *ambos* os Primeiros Pais contra si e deve vencer tanto a parte masculina como a parte feminina da uroboros. Reduzir todas essas figuras a uma figura de pai é uma violação arbitrária e dogmática dos fatos. A situação do herói pressupõe "relações parentais" muito mais complexas do que a simplificação do romance familiar freudiano admitiria. O tipo de herói representado, por exemplo, por Hércules, que conta com a ajuda do pai e é perseguido pela madrasta perversa, não pode ser interpretado nos termos do mesmo esquema adequado ao mito de Édipo.

Antes de podermos interpretar o assassinato do pai, devemos dar um esclarecimento fundamental acerca do princípio do pai.

A estrutura do "pai", pessoal ou transpessoal, é dúplice como a da mãe: positiva e negativa. Na mitologia, há, ao lado do pai positivo e criador, o pai negativo e destruidor. Ambas as imagens acham-se tão vivas na alma do homem moderno quanto estiveram nas projeções da mitologia.

Há, contudo, entre a relação ego-pai e ego-imagem do pai e a relação ego-mãe e ego-imagem da mãe uma diferença cuja significação para a psicologia masculina e feminina não deve ser subestimada. Na relação com o ego, a imagem da mãe apresenta aspectos produtivos e destrutivos; no entanto, acima e além deles, preserva certa imutabilidade e certo caráter eterno. Embora exiba muitas faces e possa assumir muitas formas, ela continua a ser para o ego e a consciência o mundo da origem e do inconsciente. Em geral,

portanto, a mãe representa o aspecto vivo dos impulsos e instintos que, diante das posturas alternantes do ego e da consciência, demonstram ser constantes e dificilmente alteráveis, quer sejam eles bons ou maus, geradores ou devoradores. Enquanto o ego e a consciência do homem se modificaram num grau extraordinário ao longo dos últimos seis mil anos, o inconsciente, a Mãe, é uma estrutura psíquica que parece fixa de modo eterno e quase inalterável. Mesmo quando a imagem da mãe assume o caráter de Mãe espiritual — a Sophia —, ela mantém a sua imutabilidade, é o princípio permanente e todo-abarcante, de cura e de apoio, amante e redentor. Desse modo, ela é eterna, mas em sentido bem diferente daquele da imagem do pai. As transformações e desenvolvimentos dos fundamentos criadores sempre são, no simbolismo inconsciente, correlacionados com a mobilidade e o dinamismo masculinos, tal como se expressam no Logos-filho. Em comparação com ele, o que move e o que é movido, a Sophia é eternamente quiescente. Revela-o com clareza a moderna psicologia, onde a significação da mãe pessoal é eclipsada pelo arquétipo da mãe num grau maior do que ocorre com o pai pessoal. A imagem da mãe é menos condicionada pelo padrão cultural e temporal.

Por outro lado, além da imagem arquetípica do pai, a imagem do pai pessoal também se reveste de significado, muito embora seja menos condicionada pela pessoa individual deste do que pelo caráter da cultura e dos valores culturais em mudança que ele representa. Há uma ampla semelhança entre as figuras da mãe das épocas primitiva, clássica, medieval e moderna; essas figuras permanecem naturais, mas a figura do pai varia segundo a cultura que representa. Embora também nesse caso haja, ao fundo, uma figura arquetípica indefinida de um pai espiritual ou deus criador, trata-se de uma forma vazia; preenchem-na as figuras do pai, que variam de acordo com o desenvolvimento da cultura. Como diz Van der Leeuw:

Quando, por exemplo, chamam Deus de "Pai", os mitos o fazem, não a partir de uma base paternal determinada, mas porque fixam uma figura do pai a que toda figura dada do pai deve se ajustar.

O coletivo masculino que, pela criação dos mitos, torna evidente a figura arquetípica do pai, dá, a partir da sua situação cultural, os acentos característicos e as nuances que determinam a forma visível do arquétipo. Essa tese da diferença fundamental entre a imagem do pai e a da mãe é, de modo surpreendente, apropriada para confirmar e complementar uma das descobertas centrais de Jung, a saber, a psicologia da anima no homem e do animus na mulher.¹⁹² O fato empírico, até agora extremamente difícil de explicar, de que o inconsciente da mulher é habitado por uma multiplicidade de figuras do espírito-animus masculino, ao contrário da figura alma-anima apenas bifacetada, no inconsciente do homem, torna-se agora mais compreensível. A diversidade cultural daquilo a que damos o nome de "céu", isto é, as inúmeras imagens do pai-homem que a humanidade conhece, deixou um depósito na experiência inconsciente da mulher, tal como ocorreu com a imagem unificada de mãe-mulher na experiência inconsciente do homem.

Nas condições pré-patriarcais, os homens e anciãos representam o "céu" e transmitem a herança cultural coletiva da sua época e geração. "Os pais" são representantes da lei e da ordem, desde os tabus primitivos até a

jurisprudência moderna; eles transmitem os bens mais elevados da civilização e da cultura, ao passo que as mães cuidam dos valores mais elevados, isto é, mais profundos, da natureza e da vida. O mundo dos pais é, por conseguinte, o mundo dos valores coletivos, que é histórico e diz respeito ao estado relativo do desenvolvimento da consciência e da cultura do grupo. O sistema vigente de valores culturais, ou seja, o cânone de valores que dá a uma cultura a sua fisionomia e a sua estabilidade peculiares, tem suas raízes nos pais, nos homens maduros, que representam e impõem a estrutura religiosa, ética, política e social do coletivo.

Esses pais são os guardiões da masculinidade e os instrutores de toda educação. Isso quer dizer que a sua existência não é meramente simbólica, mas, como portadores das instituições representativas do cânone cultural, eles determinam a educação e a declaração de maioridade de cada indivíduo. Pouco importa se o conteúdo desse cânone cultural é construído pelas leis e tabus tribais de caçadores de cabeça ou de uma nação cristã. Os pais sempre cuidam para que sejam inculcados nos jovens os valores dominantes do coletivo e para que sejam incluídos entre os adultos aqueles que se identificam com esse cânone de valores coletivos. A representação do cânone de valores herdado dos pais e imposto pela educação se manifesta, na estrutura psíquica do indivíduo, como "consciência moral".*

Essa autoridade paternal, cuja necessidade para a cultura e desenvolvimento da consciência está acima de qualquer dúvida, é o órgão cultural que transmite ao ego do indivíduo os valores e conteúdos do coletivo; mas, ao contrário da autoridade maternal, é de natureza relativa, por ser condicionada pela época e pela geração e por não possuir o caráter absoluto do aspecto maternal.

Nos tempos normais de cultura estável, em que o cânone dos valores culturais representado pelos pais mantém a sua validade através das gerações, a relação de pai-filho consiste em transmitir esses valores ao filho e em inculcá-los nele, após ter ele passado pelo tempo de provas dos rituais iniciáticos da puberdade. Tais tempos normais e a sua correspondente psicologia são reconhecidos pelo fato de não haver problemas pai-filho nem alusões a isso. Não nos devemos iludir com a experiência diferente da nossa própria época "extraordinária". A monótona igualdade entre pais e filhos é, numa cultura estável, a regra. Essa igualdade significa apenas que o cânone paternal de ritos e instituições, que faz do jovem um adulto e do pai um ancião, tem total supremacia, de modo que o jovem homem passa pela transição prescrita para a idade adulta com a mesma naturalidade com que o pai passa para a velhice.

Há, contudo, uma exceção; trata-se do indivíduo criador, o herói. Como diz Barlach, o herói deve "despertar as imagens do futuro, que querem e precisam sair da noite para dar ao mundo uma face nova e melhor". Isso faz dele, necessariamente, um violador da velha lei. Ele é o inimigo do antigo sistema de governo, dos velhos valores culturais e da consciência moral existente e, por isso, entra forçosamente em conflito com os pais e o representante deles, o pai pessoal que incorpora o sistema cultural dominante no meio ambiente do filho.

* Cf. *Tiefenpsychologie*, do autor.

Nesse conflito, a "voz interior", a ordem do pai transpessoal ou do arquétipo do pai, que deseja que o mundo se transforme, colide com o pai pessoal, que fala em nome da antiga lei. Conhecemos esse conflito, de modo melhor, a partir da história bíblica da ordem dada a Abraão por Jeová: "Sai da tua terra e da tua parentela, e da casa de teu pai e vem para a terra que eu te mostrarei",¹⁹³ que, no midrash,¹⁹⁴ é ampliado no sentido de que deixa destruir os deuses do seu pai. A mensagem de Jesus é apenas extensão desse mesmo conflito, repetindo-se em toda evolução. Pouco importa se uma imagem nova de Deus e do mundo entra ora em conflito com a imagem antiga de Deus e do mundo, ora em conflito com o pai pessoal que sempre representa a lei antiga e, portanto, também a imagem antiga de Deus e do mundo do seu cânone cultural.*

Se nos ativermos ao resumo que Rank¹⁹⁵ fez da situação, poderemos começar com duas afirmações. A primeira declara que o herói vem de pais aristocratas, sendo geralmente filho de rei, o que, incidentalmente, só em parte é verdade, uma vez que grande número de heróis e redentores é de origem "humilde"; a segunda, que o pai sempre recebe uma advertência. A esses dois dados, deve-se acrescentar ainda o nascimento incomum, isto é, a geração por um deus e uma mãe-virgem. O que os símbolos e o mito nos dizem com isso sobre a característica do herói é agora fácil de ser entendido. A mãe-virgem, que tem um vínculo direto com o deus que engendra a nova ordem, mas está ligada, de modo indireto, ao marido, dá à luz o herói, destinado a trazer a nova ordem, substituindo a antiga, que ele deve destruir. Essa é a razão pela qual o herói é com frequência "exilado" junto com a mãe, porque uma profecia declara que o filho desta tomará o cetro do velho rei.

O fato de o herói vir da família reinante simboliza a batalha pelo sistema de comando, pois é em torno disso que a luta de fato gira. Um desvio significativo do padrão mitológico geral é a história de Moisés, na qual o novo sistema Deus-mundo é levantado contra o antigo Egito faraônico e que Freud¹⁹⁶ tentou em vão interpretar segundo o seu esquema antigo.

Em geral, a criança-herói é expulsa da casa reinante, sua inimiga, pelo pai-rei, voltando mais tarde vitoriosamente. Na história de Moisés, é diferente. Embora o faraó — o pai mitológico terrível — queira matar a criança-herói — assassinato dos primogênitos —, não só não o consegue como a criança é levada por Jeová, o pai transpessoal, com a ajuda da princesa egípcia, justamente de volta ao sistema governamental que queria livrar-se dele; é esse fato que difere do esquema mitológico geral. Nessa variante hebraica do mito, a relação com o pai pessoal é preservada num sentido positivo, mas apenas como uma questão secundária. A verdadeira razão da instalação do protegido de Jeová na casa do deus-rei Faraó é desvelar o significado transpessoal do conflito, já aparente no nascimento do herói.

Encontramos uma situação análoga no mito de Hércules, embora este seja derivado de uma esfera diversa de cultura e de outro nível de ser. Aqui, o pai-rei perverso, Euristeu, que está em conluio com a deusa Hera, a maldraza ciumenta, impõe os trabalhos que o herói realiza com a ajuda do seu pai divino, Zeus.

* Cf. a respeito A. Jeremias, cujas interpretações transpessoais e corretas foram personalizadas por Rank e, desse modo, anuladas.

São justamente as perseguições e perigos a que ele é exposto pela figura do pai cheio de ódio que o tornam herói. Os obstáculos que o velho sistema patriarcal põe em seu caminho transformam-se em incentivos interiores ao heroísmo e, no tocante ao assassinato do pai, Rank tem muita razão ao afirmar "que o heroísmo está em vencer o pai de que partiram a rejeição e as tarefas". Ele acerta também quando diz que o herói, "ao desincumbir-se das tarefas impostas pelo pai com o fito de destruí-lo, passa de filho insatisfeito a reformador socialmente valioso, vencedor dos monstros devoradores de homens que assolam o país, inventor, fundador de cidades e portador da cultura". Mas só a compreensão do fundo transpessoal leva a uma interpretação que faz justiça à figura formadora da história humana, do herói, ao ver no mito do herói o evento grandioso e exemplar venerado pela humanidade.

Não é nenhum pai gorila mulhengo que, como *pater familias*, expulsa os filhos "para se proteger da violência dos seus rebentos já crescidinhos e famintos de poder"; não há nenhum rei mau, que manda o filho embora para matar o monstro, que é ele mesmo, conforme o quer o paradoxo da interpretação psicanalítica — a situação da luta com o dragão, que agora vemos, é diferente.

Dois figuras de pai e duas figuras de mãe devem ser lembradas. O "rei perverso" ou figura do pai pessoal, representante do velho sistema dirigente, envia o herói para combater o monstro — Esfinge, bruxas, gigantes, bestas selvagens, etc. — na esperança de que ele encontre a destruição. Essa batalha é a luta com a Grande Mãe urobórica, com o poder do inconsciente que ameaça vencer o herói, porque nesse poder está a origem do medo que o ego sente, o perigo da sua impotência. Todavia, o herói, com a ajuda do seu pai divino, logra vencer o monstro. A sua natureza superior e a sua origem nobre são vitoriosas e comprovadas pela vitória. A ruína que o pai negativo desejava que sobreviesse ao herói reduzida na glória deste e na desgraça do próprio pai negativo. Dessa maneira, a expulsão do filho pelo velho rei, a luta do herói e o assassinato do pai se unem de modo significativo. Formam um cânone de eventos necessário que, simbólica e objetivamente, já é dado pela própria natureza do herói, devendo este, por ser portador do novo, destruir o velho.

O herói é apoiado pela mãe boa sob a forma da sua própria mãe e da virgem fraternal, quer fundidas ou como figuras distintas. O pai divino do herói intervém em situações decisivas como auxiliar ou permanece em segundo plano, na expectativa. Na expectativa porque só a provação do herói pode demonstrar o caráter genuíno da sua filiação, do mesmo modo como, tendo vencido Set, Horó foi aceito como filho verdadeiro de Osíris. Esperando e testando dessa forma, o pai divino pode facilmente ser confundido com o pai negativo, uma vez que o pai que envia o seu filho para o perigo é uma figura ambígua, de características pessoais e impessoais.

Mas o herói, como portador do novo, sempre se relaciona também com uma manifestação nova de Deus-pai, que, através dele, se impõe, como, por exemplo, os deuses patriarcais contra a Grande Mãe, os deuses dos conquistadores contra as divindades nativas ou Jeová contra os deuses pagãos. Trata-se essencialmente de uma luta entre duas imagens de deus ou grupos de deuses, com o velho pai-deus defendendo-se do novo filho-deus e com o antigo sistema politeísta resistindo à usurpação por parte do novo monoteísmo, como o exemplificam as guerras arquetípicas dos deuses.

O quadro fica mais complicado quando o herói deixa de ser um instrumento dos deuses e começa a desempenhar o seu próprio papel independente como ser humano; e, quando ele finalmente se torna, no homem moderno, um campo de batalha de forças suprapessoais, onde o ego humano se opõe, com toda a sua força de decisão, à divindade. Como destruidor da velha lei, o homem se transforma no oponente do antigo sistema e portador do novo, que ele entrega à humanidade, contrariando a vontade da antiga divindade. O exemplo mais típico disso é o roubo do fogo por Prometeu; outro é a história do Paraíso, na interpretação dos gnósticos. Nela, Jeová é o velho deus vingativo, sendo Adão, aliado a Eva e à serpente, o herói que entrega o novo conhecimento à humanidade. Mas ele é também o filho de um novo pai-deus, o redentor que traz o novo sistema à existência. Como ocorre em todos os sistemas gnósticos, ele é o filho da divindade superior desconhecida e deve tomar a si a luta contra a antiga divindade.

Nesse ponto, precisamos tentar compor em várias camadas a multiplicidade daquilo que se opõe ao herói sob o aspecto da "masculinidade terrível".

O herói, como dissemos, combate a figura andrógina da uroboros. Na projeção cósmica das batalhas celestiais, encontramos, no início, a luta entre a luz e a treva, sendo esta última associada a vários conteúdos simbólicos e, a luz, sempre identificada com o herói, quer este seja lunar, solar ou estelar. No entanto, o poder devorador da escuridão tanto pode surgir na forma feminina de Tiamat, Caos, etc. como na de um monstro masculino como Set ou do lobo Fenris, etc.

Assim, todas as figuras paternas devoradoras de filhos representam o aspecto masculino da uroboros, o lado masculino-negativo dos Pais Primordiais. Neles sempre sobressai, antes de tudo, o aspecto devorador, ou seja, a caverna uterina. Mesmo quando, mais tarde, aparecem no patriarcado como genuínas figuras do Pai Terível, como, por exemplo, Crono e Moloque, o seu caráter urobórico é transparente, uma vez que o simbolismo da ingestão se acha no primeiro plano, o que as torna próximas da Grande Mãe.

Também as divindades fálico-clônicas da terra e do mar são, como Bakhofen viu corretamente, meros sequazes da Grande Mãe. Para Hipólito, a Grande Mãe é Afrodite; para Perseu, a Medusa; e, em ambos os mitos, Posídon, embora apareça como deus independente, permanece sendo o instrumento da vontade destrutiva da Grande Mãe.

O estágio anterior, no qual conhecemos a figura lânguida do adolescente, o herói da consciência do ego, e que descrevemos como estando sob o domínio da Grande Mãe, compreende, na realidade, dois estágios: o primeiro, aquele em que o herói condenado e sofrido sucumbe à Grande Mãe; o segundo, aquele em que a resistência do herói aumenta e ele se encontra numa fatal situação de conflito. Este último estágio, de resistência crescente, corresponde a um afastamento narcisista da Grande Mãe. Nesse estágio, o passivo sucumbir, ser castrado, tornar-se louco e ser morto é substituído pela auto-emasculação e pelo suicídio.

A masculinidade crescente do herói-adolescente experimenta agora o lado destrutivo da Grande Mãe como masculinidade. São os sequazes destrutivos e assassinos dela que executam o sacrifício do filho-adolescente e, entre outras coisas, têm relação com os elementos destrutivos da pedra e do

ferro.* Na mitologia, esse lado se manifesta como uma sombria força masculina homicida, um animal selvagem, especialmente o varão associado à porca, que é o símbolo da Grande Mãe; mais tarde, porém, manifesta-se como o seu guerreiro consorte masculino ou como o sacerdote matador e castrador. A auto-experiência da masculinidade que, por exemplo, no antigo ritual de fecundidade, é sacrificada por outro elemento masculino, começa nesse ponto. Quando, pela progressiva autoconscientização, o elemento masculino descobre a sua relação com o adversário ou a vítima, intuindo a sua identidade com o sacrificador e vice-versa, o antagonismo de luz e treva, até então cósmico, passa a ser experimentado como oposição divino-humana de gêmeos e a longa sucessão de feudos fraternais da mitologia começa com as escaramuças entre Osíris e Set, Baal e Mot.**

O estágio mais remoto do conflito entre os irmãos gêmeos, baseado no ritmo natural periódico do verão e do inverno, do dia e da noite, da vida e da morte, ainda se acha inteiramente sob o domínio da Grande Mãe. O aspecto masculino hostil, o poder sombrio e mortal, é experimentado primeiro como instrumento destruidor da Grande Mãe, estando a associação desse aspecto masculino com a Mãe no primeiro plano, do mesmo modo como, sociológica e mitologicamente, Set, o tio materno de Horó, é o portador do poder executivo hostil do matriarcado.

À medida que a autoconsciência masculina se fortalece, o estágio da divisão segue o do matriarcado. Sintomático desse período de transição é o motivo dos irmãos gêmeos na mitologia, que expressa a afinidade mútua de opostos. Essa divisão se volta negativamente contra si mesma na automutilação e no suicídio. Como vimos, a vontade da Grande Mãe era preponderante tanto na castração urobórica como na matriarcal. Mas a tendência de controversão que subjaz à tendência de autopreservação do ego-herói e cuja forma inicial é o medo se desenvolve para além do estágio passivo-narcisista e se torna defesa, desafio e agressão contra a Grande Mãe, tal como, por exemplo, é formulado mitologicamente na história de Hipólito. A destruição do sistema egóico hostil ao inconsciente, simbolizada nos mitos como perseguição, desmembramento e loucura, pressupõe um ego que alcançou um grau relativamente elevado de autonomia e maturidade. O fato de que, para a Grande Mãe, pai e filho não passam de falo fertilizador pode também ser formulado do ponto de vista masculino, afirmando-se que o vencedor e a vítima sempre são o mesmo: o próprio vencedor-sacrificador se transforma em futuro vencido-sacrificado. A consciência do vínculo existente entre os oponentes masculinos é o começo da autoconsciência masculina. Isso não significa que o sacrificador ritual e o ritualmente sacrificado desenvolvam agora sentimentos "pessoais" mútuos. Como os processos descritos são transpessoais, só podemos tirar conclusões de eventos típicos. Um desses eventos típicos é o fato de que o grupo masculino subordinado ao matriarcado experimenta e afirma pouco a pouco a sua independência e já não permite que façam de si instrumentos de rituais inimigos seus. O desenvolvimento da auto-

* Ver, por exemplo, a associação de Set, irmão de Ísis, com a faca de siflex, ou de Marte, amante de Afrodite, com o ferro.

** Como todos os irmãos, 197 apenas substitui o problema dos gêmeos pelo conflito entre irmão mais velho e irmão mais novo e, depois, entre pai e filho, com o fito de reduzir a coisa toda, mais uma vez, ao complexo de Édipo. Os estágios histórico-psicológicos aqui tratados devem ser distinguidos um do outro e não interpretados de modo personalístico.

consciência masculina é tanto a causa quanto o produto dessa autodescoberta e as inimizades masculinas são paulatinamente substituídas pela união masculina.

A acentuação do relacionamento entre homens leva à superação do matriarcado pelo domínio masculino-patriarcal. Assim como, em Esparta, com as suas condições matriarcais tardias, se observa um relacionamento marcadamente masculino entre pares de jovens guerreiros, do mesmo modo, numa época bastante anterior, encontramos esse mesmo elemento na Ética de Gilgamesh e em inúmeros outros mitos do herói. As incontáveis amizades masculinas da mitologia grega se justificam e se comprovam, tal como a de Gilgamesh e Enkidu, na luta heróica contra os monstros da Grande Mãe.

O princípio dos opostos, que antes dividia os irmãos hostis, tornou-se agora o princípio da fraternidade. Essas alianças amigáveis existem, com frequência, entre irmãos diferentes que, apesar de um deles ser mortal e o outro imortal, são considerados gêmeos. Lembremos, em conexão com o nascimento do herói, que é muito comum o gêmeo imortal e o seu irmão mortal serem gerados na mesma noite por pais diferentes. Essas partes entram então em relacionamento. A relação entre homens significa, em todo caso, um fortalecimento da consciência e do princípio do ego, não importando se, psicologicamente, essa aliança ocorre como ligação entre o eu e a sombra ou entre o ego e o self (*self*). Isso quer dizer que, numa parte, encontra-se em primeiro plano a assimilação pelo ego do irmão-sombra terreno, por exemplo, das suas energias impulsivas, destrutivas e autodestrutivas e, noutra, a aliança entre o ego terreno e o irmão gêmeo imortal, o self.

Ao contrário da defesa passiva, auto-absorvida e narcisista contra a mãe e da atitude de desafio, fuga e autodestruição, o fortalecimento da consciência masculina leva o ego a lutar contra a supremacia do matriarcado, processo que, sociológica e psicologicamente, pode ser acompanhado. Em termos sociológicos, o matrimônio matrilocal-matriarcal passa a patrilocalmatriarcal e, finalmente, a patriarcal. O enfraquecimento do poder feminino é visto mais claramente no fato de que, no início, a mulher como doadora da vida tinha pleno poder sobre o nascimento e de que não existia "pai" enquanto se desconheceu a relação entre o ato sexual e o nascimento. Mais tarde, o pai, por ser considerado um estranho, foi institucionalmente privado do poder sobre os filhos. Ao contrário disso, no patriarcado, somente o pai, como gerador, é o senhor do gerado; a mulher é recipiente, passagem e ama. Psicologicamente, temos um processo correspondente, em que, com o fortalecimento da masculinidade e da consciência do ego, a luta com a mãe-dragão passa a ser a luta heróica da autolibertação do ego. Nesta, a aliança do herói com o "céu" masculino leva ao auto-renascimento, em que o masculino gera a si mesmo sem o elemento feminino.

A transição para o patriarcado leva a uma nova ênfase de valores. O matriarcado, isto é, o domínio do inconsciente, passa então a ser negativo. É por causa disso que se dá à mãe o caráter de dragão e Mãe Terrível. Ela é o aspecto antigo a ser superado. Surge ao lado dela o irmão mais velho, o tio materno, que, no matriarcado, é portador do complexo de autoridade, tal como o encontramos ainda claramente formulado no antagonismo Set-Horo.

Por fim, no patriarcado, a oposição do tio materno ao filho é substituída pelo conflito pai-filho. Essa sequência mostra precisamente como, no decorrer dos diferentes estágios do desenvolvimento e da conscientização, a

associação arquetípica de "antigo-mau-inimigo" muda os portadores da sua projeção, mas em si permanece, por ser arquetípica. Para o herói, que representa a nova consciência, o dragão hostil é a antiga ordem, o estado psíquico já superado que quer engoli-lo novamente. A forma mais ampla e remota disso é a Mãe Terrível; segue-a o representante masculino autoritário do matriarcado, o tio materno; este é seguido pelo ancião estranho e pelo rei estranho e só então aparece o pai.

O assassinato do pai é, na mitologia, parte do problema dos Primeiros Pais, não devendo ser derivado dos pais pessoais e muito menos da fixação sexual do filho na mãe. A conjecturada originalidade da família patriarcal, como o viu com acerto Briffault,⁸ é, psicologicamente, um resíduo da influência da Bíblia sobre a pesquisa. Com a sua refutação, desmoronam a teoria do assassinato do pai, o complexo de Édipo e a tentativa de comprovar antropológicamente essas hipóteses expostas em *Totem e Tabu*.

A mitologia deixa claro que Horo era positivo para o seu pai e negativo para o tio materno, Set, no qual, como sabemos, residia toda a autoridade na família matriarcal. Isso confirma as descobertas de Malinowski¹⁹⁹ de que, nas sociedades primitivas, fundadas sobre a lei matriarcal, há um desejo de matar, não o pai, mas o irmão da mãe, que "representa a disciplina, a autoridade e o poder executivo no âmbito da família". A intenção de matar, ou melhor, a ambivalência subjacente a ela, não é portanto, de modo algum, sexualmente fundamentada, nem se refere à posse da mãe.

A relação com o pai que possui sexualmente a mãe tem acento temo. Mas, contra o irmão da mãe, para quem esta era, desde a infância, sexualmente e em geral tabu, há no garoto, não obstante, o desejo de matar. E se, nessas culturas, a irmã, tabu sexual, for inconscientemente desejada, ela é então tão proibida para o irmão quanto para o próprio filho, de modo que o motivo de ciúme sexual desmorona também em relação à irmã.

Por que, então, o desejo de matar? Porque o tio materno é o portador daquilo que denominamos "céu", símbolo da masculinidade. Diz Malinowski, desse tio materno, que ele traz para a vida da criança "o dever, a proibição e a coerção". "Ele detém o poder, é idealizado e a ele mãe e filhos estão sujeitos." Através dele, o garoto adquire idéias como "ambição social, fama, orgulho do nascimento e sentimentos pela sua tribo, esperança de futuras riquezas e de posição social". O desejo de matar do garoto se dirige contra essa autoridade que representa a lei coletiva,²⁰⁰ seja porque o seu lado infantil sente essa autoridade como algo excessivo ou porque o seu lado heróico a considera restritiva. A parte do superego do arquétipo do pai condicionada coletivamente, isto é, a consciência ética, é experimentada através do irmão da mãe. O assassinato deste nada tem e nada pode ter que ver com a rivalidade pela mãe, porque essa rivalidade não existe. (Vemos que o nosso termo "arquétipo do pai" tem conotação patriarcal devido à nossa cultura, mas, apesar disso, o mantemos porque ajuda a compreender o assunto.)

Essa refutação inequívoca da tese psicanalítica é especialmente instrutiva porque põe a descoberto a generalização cheia de falhas de fenômenos

⁸ Briffault¹⁹⁸ demonstra que os primórdios da sociedade não estão na família patriarcal, e sim na matriarcal, e que a psicologia dos macacos antropóides não fornece evidências para propor a originalidade da família patriarcal.

personalísticos, posteriores, da psicanálise. E ela é significativa também pelo fato de demonstrar a importância dos fatores transpessoais — como no caso presente — no aspecto autoritário do arquétipo do pai. O fator transpessoal é projetado em diferentes objetos, por vezes sobre o tio materno e outras vezes sobre o pai, segundo a situação sociológica e histórica. Mas, em cada um dos casos, sucede um conflito com o portador do fator transpessoal, tendo em vista que, sem o assassinato do "pai", nenhum desenvolvimento da consciência e da personalidade é possível.

Com a ascensão do elemento masculino ao poder, aumentam também as rivalidades entre os grupos masculinos, na razão direta da expansão e do enriquecimento das diversas cidades, tribos e estados. A cultura primitiva se caracteriza por um rígido isolamento entre grupos distintos, levando às vezes a tais extremos grotescos que diferentes tribos habitantes de uma mesma ilha não se conhecem e permanecem num estado pré-histórico de xenofobia. A expansão da civilização cria crescentes alianças e conflitos que se cruzam. Com esse início da existência política da humanidade, quase coincidente com a ascensão do patriarcado, surge também um deslocamento do antagonismo gêmeo, isto é, a oposição masculina entre velho e jovem, que, inicialmente, ainda não é idêntica ao conflito pai-filho.

Originalmente, por ocasião do sacrifício do rei sazonal no ritual de fecundidade, o representante do ciclo anual passado, prestes a ser morto, era tão jovem quanto o novo rei que iria substituí-lo. Ele só era simbolicamente velho, em virtude da sua identificação com o ano, estando, por causa disso, fadado a morrer. A lamentação que, mesmo em épocas bem posteriores, era seguida, sem pausa, pela ressurreição, atesta a natureza ritual desse sacrifício. Ela também refuta a explicação naturalista de que a vegetação era morta pelo calor do verão e nascia outra vez na primavera. Isso seria supor que, entre a morte e a ressurreição, havia um período de seca e inverno — intervalo de certa duração, o que não era, de modo algum, o caso. Pelo contrário, a ressurreição — originalmente do novo rei — ocorria de imediato após a morte do velho rei. A oposição entre os dois reis, como antagonismo entre velho e jovem, era simbólica e não factual. Mais tarde, no decorrer da transição para o patriarcado, o rei anual ou secular, que reinava por alguns anos, foi substituído por um rei que tinha o direito de defender-se numa luta. Este, renovado ano a ano ou a intervalos mais longos, tinha ao seu lado a figura representante do rei sazonal, como vítima que mais tarde foi substituída por um animal a ser sacrificado. Agora, o rei permanente, cuja vitalidade representava a fecundidade do grupo, podia envelhecer de fato e ficar fraco, esperando-se que sobrevivesse à luta com o seu representante ou com algum outro homem que o desafiasse. Enquanto vencesse, permaneceria como rei. Se vencido, era sacrificado e substituído pelo vencedor.

Somente com a instituição do rei permanente, descrita por Frazer, surge, portanto, um conflito entre o velho e o jovem, com o rei permanente representando o velho e o oponente, o jovem. Esse estágio inicial do patriarcado teve grande importância para o mito do herói, porque então, e só então, surge o conflito entre o velho rei e o jovem herói. O elemento mitológico — o conflito entre padrasto e herói — não é o disfarce de um conflito entre pai pessoal e filho. Vemos repetidas vezes, na história antiga, a fundação de dinastias por parte de heróis, e derrubada de velhos reis e velhas dinastias é uma realidade histórica. O princípio subjacente dos opostos,

mesmo quando aparece sob forma simbólica, é bem mais remoto do que a família patriarcal, não podendo ser derivado dela nem a ela ser reduzido.

O elemento "masculino terrível" a ser morto, cuja última forma é o "pai terrível", tem, portanto, uma história pregressa, o que não é o caso da Mãe Terrível. Isso confirma a nossa hipótese acerca da natureza invariável do arquétipo da mãe e do caráter culturalmente condicionado do arquétipo do pai. Comparando ao terror uniforme da mãe-dragão, o pai-dragão é uma estrutura culturalmente estratificada. Também desse mesmo ângulo, ela é a natureza e ele a cultura. Tanto o aspecto masculino terrível quanto o feminino terrível são sempre o velho e o mau a serem superados — ao menos para o herói, cuja tarefa é fazer algo extraordinário. O aspecto masculino terrível não só opera como princípio desintegrador da consciência, como também, e muito mais, como princípio que fixa a consciência de maneira errada. Ele é sempre o fator que impede a continuidade do desenvolvimento do ego e da consciência e sustenta o sistema antigo destes. Ele é o instrumento destrutivo do matriarcado, como o seu servo; é a autoridade do matriarcado, como tio materno; é também a força negativa de autodestruição e desejo regressivo, como o gêmeo; e, finalmente, a autoridade do patriarcado, como o Pai Terrível.

O aspecto da masculinidade terrível como pai terrível se apresenta ao herói em duas figuras transpessoais: como terrível poder ctônico-fálico e como assustador espírito-pai. O terrível pai-terra dos poderes ctônicos, visto psicologicamente, pertence à esfera da Grande Mãe. Na maioria das vezes, ele é a agressão subjugadora do impulso fálico ou de um monstro destruidor. Mas o domínio da Grande Mãe se revela também na subjugação do ego pelo poderoso impulso masculino da agressão sexual e, em geral, por qualquer forma de impulso instintivo. Por ser ela a senhora dos impulsos do inconsciente, senhora dos animais, o pai terrível fálico é apenas o seu sequeiro e não um princípio masculino a ele justaposto.

Mas o outro lado do Pai Terrível que subjuga o filho, ou seja, que lhe estorva o heroísmo e o autodesenvolvimento, é uma grandeza espiritual e não física. Tal como em *Der tote Tag*, de Barlach, a Mãe Terra terrível impede que o seu filho se torne herói e, desse modo, o "castra", temos aqui um Pai Terrível que castra o filho, ao não deixá-lo atingir a auto-realização e a vitória. Mais uma vez, esse pai é transpessoal. Age, por assim dizer, como um sistema espiritual que, vindo de acolá e de cima, captura e destrói a consciência do filho. Esse sistema espiritual manifesta-se como a força superpoderosa da velha lei, da velha religião, da velha moralidade, da velha ordem; como consciência, convenção, tradição ou qualquer outro fenômeno espiritual que toma conta do filho e obstrui o seu progresso na direção do futuro. Todo conteúdo que funcione mediante o seu dinamismo emocional, tal como o poder paralisante da inércia ou uma invasão de impulsos instintivos, pertence à esfera da mãe, à natureza. Mas, cada vez que se trata de um conflito em relação a um conteúdo conscientemente realizável, seja um valor, uma idéia, um cânone moral ou outro dado espiritual, este é associado ao sistema do pai e jamais ao da mãe.

A castração tem duas formas: o cativo e a possessão. No cativo, o ego está na total dependência do pai como representante da norma coletiva, quer dizer, ele se identifica com o pai inferior e perde, desse modo, o contato com a criatividade. Permanece, tradicional e moralmente, preso, existindo

convencionalmente e "castrado" pela perda da parte superior da sua natureza dupla.

A outra forma de castração patriarcal é a identificação com o pai-deus. Isso leva ao estado possesso de inflação celestial, "aniquilação por meio do espírito". Também nessa condição o ego-herói perde a consciência da sua natureza dual, ao romper os laços com a sua parte terrena.

Por trás da castração patriarcal via inflação, espreita a figura devoradora da uroboros, combinando em si a voracidade do masculino e do feminino. Na atração pela plenitude divina, os aspectos paternal e maternal da uroboros se fundem. A aniquilação pelo espírito, isto é, pelo Pai do céu, e a aniquilação pelo inconsciente, isto é, pela Mãe Terra, são idênticas, como ensina o estudo de toda psicose. As forças espirituais coletivas são tão partes da uroboros quanto as forças instintivas coletivas de direção oposta.

A aniquilação pelo "espírito" é o motivo, já no mito babilônico de Etana, em que o herói, raptado por uma águia, cai do céu e se despedaça (aqui, o céu inatingível pertence à mãe-deusa Ishtar, que ainda é, uroboricamente, ao mesmo tempo, céu e terra). Essa situação mitológica se repete em Ícaro, que voa demasiado perto do sol, e, em Belerofonte, que tenta chegar ao céu no cavalo alado Pégaso, mas cai na terra e enlouquece. A híbris de Teseu e outros heróis mostra uma constelação semelhante. Justamente por ser gerado por Deus, o herói deve ser "devoto" e ter total consciência daquilo que faz. Se agir com a arrogância da egomania, a que os gregos deram o nome de híbris, e não respeitar o numinoso que combate, ele fracassa. Querer voar alto demais e cair, querer penetrar fundo demais e ficar preso – eis os sintomas de uma supervalorização do ego que termina em desastre, morte ou loucura. Um desdém arrogante pelos poderes transpessoais, que estão em cima e embaixo, significa cair vítima deles, quer o herói se arrebeite contra a terra como Etana, caia no mar como Ícaro, fique preso no mundo inferior como Teseu, seja acorrentado às rochas como Prometeu ou faça penitência como os Titãs.

A castração patriarcal, pela qual é sacrificado o aspecto terreno do homem, também leva ao sacrifício do falo, tal como a castração matriarcal. Nisso se comprova também a secreta e sinistra identidade entre a uroboros paternal e maternal. Por isso, o símbolo da castração aparece freqüentemente nos subjugados pelo lado espiritual, como, por exemplo, na gnose ou nos mistérios. No hino gnóstico do culto de Átis,²⁰¹ este é identificado com Adônis, Osíris, Hermes, Adama, Coriba e Papa, dizendo-se de todos eles que são o "cadáver, Deus e estéréis". Aqui se repete o que já sabemos dos "renitentes" do matriarcado – a autocastração como desafio à Grande Mãe. Os gnósticos renitentes são obsedados pelo Espírito Pai. Por causa da fascinação por este, sucumbem à castração patriarcal e ao pleroma urobórico, que, por sua vez, é novamente a Grande Mãe, justamente aquela a que tentaram resistir. Assim, cumpre-se neles o mesmo destino dos "renitentes" do mito.

O caráter da castração patriarcal possui, contudo, uma conotação diferente. A castração matriarcal é orientada orgiasticamente e, a patriarcal, asceticamente. Como em todos os estados extremos, as duas formas se fundem uma na outra. De modo que, por exemplo, em algumas seitas gnósticas imperam tendências sexual-orgiásticas, mas estas são depois anuladas de maneira tipicamente gnóstica. A orgia sexual é associada, como fenômeno extático,

no princípio Espírito Pai, enquanto o princípio da fecundidade atribuído à divindade Mãe, ou ao demiurgo era negado até o ponto do abortamento sistêmico e do assassinato de crianças.

Os filhos de Pai são figuras paralelas aos filhos de Mãe. Eles devem a sua impotência à castração patriarcal, cuja forma de cativo se poderia chamar de "complexo de Isaac". Abraão está pronto a sacrificar o filho, Isaac, que confia plenamente nele. Não consideraremos a situação religiosa e psicológica de Abraão, uma vez que aqui nos interessa apenas a situação psíquica do filho. Esta tem dois sintomas que a caracterizam. Um é a biblicamente mais do que clara dependência do pai, a quem ele tudo imita, sem chegar à autonomia. A outra é a peculiaridade da sua experiência religiosa, ou seja, justamente daquela parte da sua personalidade que, no entanto, se torna autônoma e para a qual a divindade se apresenta como "pachad Yizchak" – o temor de Isaac.*

Os impotentes e os amarrados à lei da "ética" do antigo pai coletivo perderam a "voz interior" como instância da nova revelação de Deus. Assim como, no caso dos filhos de mãe, o pai-deus é eclipsado pela Mãe Terrível e eles mesmos permanecem aprisionados inconscientemente no ventre materno, apartados do aspecto criador espiritual-solar, do mesmo modo, no caso dos filhos de pai, a deusa-virgem-mãe do herói é obliterada pelo Pai Terrível. Desse modo, eles mal permanecem "conscientes" e são presos numa espécie de "ventre de espírito", que não deixa que se aproximem do aspecto feminino e fecundo, o inconsciente criativo. Dessa maneira, são tão castrados quanto os filhos de mãe. O herofismo extinto manifesta-se como conservadismo estéril e como identificação – avessa à revolução e renovação – do filho com o pai, à qual falta a dialética viva do antagonismo pai-filho entre as gerações.

A inversão – mas, de modo algum, a libertação – desse tipo de complexo paterno é o "eterno filho", o eterno revolucionário. Nele, trata-se da identificação com o herói – matador de dragão –, mas sem a conscientização de alguma descendência divina. Por essa falta de identificação paterna, o eterno adolescente jamais chega a obter o poderio e a realeza. A sua recusa em tornar-se pai e assumir poder lhe parece uma garantia de eterna juventude, uma vez que assumir poder é aceitar o fato de que este deverá passar a um futuro filho e dirigente. Mas, segundo a sua natureza, o indivíduo não é arquetípico, o que quer dizer que o eterno revolucionário mostra, ao envelhecer, que é um neurótico nada disposto a aceitar a sua idade e a sua limitação. Negar o complexo de Isaac não significa superá-lo.

Assim, a tarefa do herói ao combater o dragão não é apenas vencer a mãe, mas vencer também o pai. O conflito jamais tem cunho pessoal; sempre é transpessoal. Mesmo nos casos em que os pais pessoais desempenham um papel – e, na prática, sempre o fazem –, a sua participação pessoal é relativamente pequena, ao passo que a das imagens parentais transpessoais que agem por meio deles é decisiva e superior. Quando examinamos a história do

* Mesmo que a pesquisa filológica deva provar que *pachad* significa "parentesco" e que a interpretação "temor" é errônea,²⁰² esta última ganha de aceitação geral e é, como tal, eficaz.

A psicologia pai-filho de Isaac é característica do judeu, no qual ainda se encontra hoje, sob a forma de complexo de Isaac. Para ele, a lei e a velha ordem servem de refúgio às exigências da realidade. A lei se torna "o peito de Abraão" e o Tod, uma espécie de útero espiritual masculino, de cujas garras nada de novo pode nascer.

indivíduo, descobrimos que a realidade pessoal dos pais não apenas é distorcida, como pode, por vezes, ser inventada por completo se o cânone arquétípico o exigir. Mesmo Freud observou com assombro que uma proibição pode ser atribuída, de maneira obstinada, a um genitor que jamais expressou algo parecido.²⁰³ Repetidas vezes se constata que, independentemente da personalização secundária que transmite ao ego uma imagem personalista falsa, as forças operantes são os conteúdos transpessoais do inconsciente.

Só o conflito do ego com os fatores transpessoais leva à criação da personalidade e à formação das suas instâncias. Por isso, o herói serve de modelo; as suas tarefas e sofrimentos ilustram aquilo que mais tarde caberá a cada indivíduo. A formação da personalidade é retratada em termos simbólicos na sua vida – ele é a primeira “personalidade” e o seu exemplo é seguido por todos quantos se tornam personalidades.

Os três elementos básicos do mito do herói foram o herói, o dragão e o tesouro. A natureza do herói foi esclarecida no capítulo que tratou do seu nascimento e a do dragão nos capítulos sobre o assassinato da mãe e do pai. Resta analisar o terceiro elemento, o alvo da luta com o dragão.

Esse objetivo, quer seja o tesouro, a prisioneira a ser libertada ou uma “preciosidade difícil de ser obtida”, está em íntima ligação com aquilo que sucede ao herói durante a luta.

Somente nessa luta o herói se mostra como tal e muda a sua natureza; porque, seja o executor que redime ou o conquistador que liberta, ele é transformado juntamente com aquilo que ele liberta. Por isso, o terceiro e último estágio do mito é o mito da transformação. O que, no primeiro estágio, surgiu como mito da natureza e da criação, e que, no mito do herói, levava à luta das naturezas, desemboca no mito da transformação vitoriosa, da qual se diz: “A natureza domina a natureza.”

C. O Mito da Transformação

I. A Cativa e o Tesouro

II. Transformação ou Osíris

A natureza domina a natureza.

I

A Cativa e o Tesouro

O alvo mitológico da luta com o dragão é quase sempre a virgem, a cativa ou, de modo mais geral, a “preciosidade difícil de ser obtida”. A esse respeito, é preciso dizer que o tesouro material de ouro, como, por exemplo, o dos Nibelungos é uma forma ulterior e degenerada do motivo original. Nas mitologias primevas, no ritual, na religião e na literatura mística, assim como nos contos de fada, nas lendas e na poesia, o ouro e as pedras preciosas, mas, em particular, os diamantes²⁰⁴ e as pérolas,²⁰⁵ eram, originalmente, portadores simbólicos de valores não materiais. Da mesma maneira, a água da vida, a erva que cura e o elixir da imortalidade, a pedra filosofal, anéis de milagres e dos desejos, capuzes mágicos e mantos alados são símbolos do tesouro.

Há um fenômeno de grande importância na interpretação psicológica, ao qual se pode dar a denominação de enfoque tipológico dual do mito e do símbolo. Isso quer dizer que é da natureza dos mitos e contos de fada atuar do mesmo modo sobre tipos psicológicos²⁰⁶ opostos, embora por vias diferentes. Quer dizer, tanto o extrovertido como o introvertido vêem a “si mesmos” retratados e contatados no mito. Por isso, este deve ser interpretado no nível objetivo para o extrovertido e no subjetivo para o introvertido,²⁰⁷ mas ambas as interpretações são necessárias e significativas.

Para dar um exemplo, “a cativa”, no nível objetivo, deve ser entendida como uma mulher viva real. O problema do relacionamento entre homem e mulher, as suas dificuldades e soluções, encontrarão o seu protótipo no mito e assim, como evento externo, esse motivo pode ser compreendido pela mais ingênua inteligência. Mas, nos tempos primitivos, em que não existia o problema do parceiro, no sentido que tem para o homem moderno, a conquista e a libertação da cativa significavam muito mais. A luta por ela era uma forma de chegar a um acordo entre o masculino e o feminino – sendo este no entanto, tal como os pais primordiais, transpessoal, ou seja, representante de um fator psíquico-coletivo da humanidade.

Assim, além da interpretação no nível objetivo, há, desde o início, outra, igualmente válida, que vê a cativa como algo interior, a saber, a própria alma. No mito, o interesse está na relação do ego masculino com essa alma e nas aventuras e perigos envolvidos na luta por ela e na conquista que traz a sua libertação. O aspecto milagroso e irreal dos objetivos da luta com o dragão é, no entanto, tão acentuado que não há dúvida de que o seu simbo-

lismo retrata os eventos do fundo psíquico que, para o introvertido, são o centro do interesse.

Como é natural, as reações tipologicamente distintas, que acentuam ora a base psíquica, ora o mundo como objeto externo, sempre permanecem inconscientes. Também os eventos do fundo psíquico são projetados no exterior e experimentados no objeto como unidade sintética formada pela realidade externa e pela vivificação psíquica dessa realidade. O mito e o seu simbolismo, entretanto, se caracterizam pela preponderância dos momentos psíquicos interiores, o que se revela na distinção entre o evento mitológico e o acontecimento "factual".

Além do enfoque dual dos motivos mitológicos, a interpretação psicológica deve considerar ainda a justaposição de fatores personalistas e transpessoais. Não que a diferença entre a interpretação personalista e a transpessoal seja idêntica à diferença já indicada entre a compreensão do tipo extrovertido e a do introvertido. Ambos os tipos podem ter experiências arquetípicas, do mesmo modo como podem ser limitados ao plano puramente personalista. Por exemplo, o introvertido pode ater-se aos conteúdos pessoais da sua consciência, ou do seu inconsciente pessoal, que para ele são plenos de significação, ao passo que o extrovertido pode experimentar a natureza transpessoal do mundo através do objeto. Desse modo, a "cativa", como elemento interno, pode ser experimentada de modo personalista e transpessoal, no nível subjetivo, da mesma maneira como pode ser experimentada de modo pessoal e transpessoal, na forma de elemento feminino externo. Portanto, a interpretação personalista é tão pouco idêntica à interpretação objetiva como a interpretação transpessoal à interpretação subjetiva.

O mito, como projeção do inconsciente coletivo transpessoal, representa um evento transpessoal e, seja interpretado no nível objetivo ou no subjetivo, não é, em nenhum caso, adequado a uma interpretação personalista. Ademais, a interpretação subjetiva, que vê o mito como evento psíquico transpessoal, é, considerando-se as origens do mito no inconsciente coletivo, muito mais razoável do que uma tentativa de interpretá-lo de modo objetivo, por exemplo, como evento meteorológico ou astral.

Consequentemente, no mito do herói jamais se trata da história pessoal de um indivíduo qualquer, mas sempre de um evento transpessoal e ideal de significado coletivo. Mesmo as características quase-pessoais são de natureza arquetípica, por mais que os heróis individuais, os seus destinos e os alvos das suas respectivas lutas com o dragão possam sugerir que diferem uns dos outros.

Mesmo que interpretemos a luta e o seu objetivo, no nível subjetivo, como um processo interior do herói, o evento é transpessoal. A vitória e a transformação do herói, mesmo quando apresentadas como eventos "interiores", são para cada ser humano um evento válido, que deve ser contemplado para ser imitado na vida, ou, pelo menos, para que cada um o sinta. Enquanto a moderna historiografia, com o seu viés personalista, se inclina a representar os eventos coletivos da vida das nações e da humanidade como dependentes dos impulsos personalistas de monarcas e líderes, o mito reflete a realidade transpessoal através dos eventos singulares da vida do herói.

Em numerosos mitos, o objetivo da luta do herói é a libertação de uma cativa do poder de um monstro. Este é arquetipicamente um dragão, uma

bruxa ou um feiticeiro, que, arquetipos também, possuem ainda componentes personalísticos, ou então, um pai ou uma mãe malévolos, apresentados personalisticamente.

Até agora tentamos interpretar a luta com o dragão como conflito do herói com os arquetipos do pai e da mãe. Resta esclarecer a relação da cativa e do tesouro com os poderes carcereiros simbolizados pelo dragão de duas faces, bem como o significado do alvo da luta para o herói.

No final, a cativa sempre se torna a esposa do herói, sendo a união com ela um dos principais resultados de qualquer luta com o dragão. Os velhos mitos da fertilidade e os rituais subjacentes a todos os festivais da primavera e do ano novo formam o protótipo cômico de que o mito do herói constitui um segmento. A vitória sobre monstros e inimigos é a condição da união triunfal do jovem herói-rei com a Deusa Terra, que depois restaura, de maneira mágica, a fertilidade do ano. A libertação e conquista da cativa mediante a luta com o dragão são o desenvolvimento posterior do antigo ritual da fecundidade. Já discutimos o desenvolvimento da masculinidade do herói em seu combate ao dragão, assim como a subjugação da Mãe Terrível, com a qual este último se identifica. A libertação e conquista da cativa formam um estágio mais avançado na evolução da consciência masculina.

A transformação da masculinidade, que ocorre no herói pela luta com o dragão, inclui também uma transformação da sua relação com o elemento feminino, expressa simbolicamente pela libertação da cativa do poder do dragão, o que significa a separação do aspecto de feminilidade da imagem de Mãe Terrível. Na linguagem da psicologia analítica, trata-se da cristalização da *Anima* a partir do arquetipo da mãe.

À união entre o filho adolescente e a Grande Mãe segue-se uma fase de desenvolvimento em que o homem adulto se une a uma parceira feminina da sua própria idade e tipo, no *hieros gamos*. Só agora a masculinidade atingiu a maturidade e pode se tornar fecunda; o homem já não é o instrumento de uma Mãe Terra onipotente, mas assume ele mesmo, paternalmente, o cuidado e a responsabilidade pela sua geração, estabelecendo, pela relação permanente com a mulher, a família como núcleo de toda cultura patriarcal e, mais além, a dinastia e o Estado.

Com a libertação da cativa e a fundação de um novo reino, a era patriarcal entra em vigor. Esta ainda não é patriarcal no sentido da subjugação da mulher, mas em termos do exercício da autoridade plena do homem sobre os seus rebentos. Se a mulher compartilha dessa autoridade ou se o homem a usurpa totalmente, conforme ocorre na forma tirânica do patriarcado, é de importância secundária diante do fato de que o domínio monárquico da mulher-mãe sobre os seus filhos chegou agora ao fim.

Falamos do medo primitivo do homem diante da mulher, que se manifesta logo que ele já não depende mais, de maneira infantil, da providência da boa mãe, mas é separado dela. Essa separação é natural e necessária. Significa que há mais tendências interiores próprias voltadas para a auto-emancipação do que tendências exteriores que requeiram e reforcem essa emancipação. Não há figura paterna exterior que prive o bebê da mãe; e, mesmo que surja essa imagem, trata-se da projeção da instância interior, "celeste", que exige que o ego se torne autônomo, do mesmo modo como, na forma de pai, o exorta à luta heróica. Embora o medo do adolescente diante da Grande

Mãe devoradora e a feliz entrega do bebê à boa mãe urobórica sejam formas elementares da experiência masculina com o aspecto feminino, estas não devem continuar sendo as únicas, caso se pretenda desenvolver uma relação real entre homem e mulher. Enquanto amar na mulher apenas a mãe generosa, o homem permanecerá infantil. E, se temer o aspecto feminino como ventre castrador, ele não poderá unir-se a ela e nela gerar. O herói mata somente o aspecto terrível da feminilidade, a fim de libertar o aspecto fecundo e benfazejo dela, com o qual ela se une ao elemento masculino.

Essa libertação do elemento feminino positivo e a sua separação da imagem terrificante da Grande Mãe significam a libertação da cativa pelo herói e o assassinato do dragão que a mantém sob custódia. A Grande Mãe, até então a única e superpoderosa forma em que o elemento feminino fora experimentado, é morta, ou seja, está superada.

A prefiguração mitológica desse processo, a transformação da "Mãe Terrível", foi descrita por Kees²⁰⁸ – embora com desconhecimento das conexões que nos interessam – sob o motivo da "pacificação da fera".²⁰⁹ Diz esse autor:

A pacificação das forças indomadas da fera, tal como a constatamos, de forma semelhante, na domesticação mágica dos poderes prejudiciais de divindades "venenosas" da natureza, e, em especial, a conquista da serpente Ureu para o diadema real de Buto, representa uma contribuição muito significativa à maneira de pensar do tempo histórico.

A domesticação das divindades terríveis remonta, na realidade, à época pré-histórica-mitológica, quando, por exemplo, Hator é amansada e reconciliada, sendo a sua ira aplacada por meio da dança, da música e de bebida dopante ou quando Bast, a forma amigável da deusa-leoa Secmet, se torna a deusa da cura e os seus sacerdotes, médicos. Esse desenvolvimento, no entanto, alcança, já na mitologia egípcia, um nível superior:

De vez em quando, ocorreu o prodígio de a deusa animalasca se desfazer da sua natureza e, como a "boa irmã" do seu divino parceiro, transformar-se em mulher humana.

Nesse caso, a transformação do aspecto feminino terrível ainda ocorre no ambiente dos deuses e é característico que seja justamente Tot, o deus da sabedoria superior, que assume o papel reconciliador de Tefnut,²¹⁰ outra terrível deusa-leoa. Mas, no mito do herói, onde a ação passa para o mundo humano, a transformação e a libertação do elemento feminino passam a ser a tarefa do herói.

Na cativa, o elemento feminino já não se apresenta como arquétipo superior e transpessoal, como inconsciente subjogador, mas como criatura humana e parceira com a qual o homem pode se unir pessoalmente. E, mais do que isso, ela é algo que clama por ser resgatado, liberto, redimido, e exige que o homem mostre ser um homem, não apenas como o portador do instrumento fálico de fertilização, mas também como potência espiritual, herói. O elemento feminino espera vigor, argúcia, desenvoltura, bravura, proteção e prontidão para lutar. São muitas as suas exigências ao seu salvador; elas abrangem o arrombamento do cárcere, a libertação do poder mortal e mágico das influências materno-paternas, o rompimento da cerca viva de espinhos

ou de chamas que representam a inibição e o medo, a soltura da feminilidade presa e adormecida, ser vencido na competição pela solução de enigmas e ser salvo da depressão desanimadora. Mas a cativa a ser libertada sempre é pessoal e, portanto, uma possível parceira do homem, enquanto os perigos que ele tem de superar são forças transpessoais, que prendem a cativa objetivamente ou impedem o herói subjetivamente na sua relação com ela.

Além desses mitos de resgate e de morte do dragão, há aqueles em que o herói mata o monstro com a assistência de uma figura feminina amigável. Nessa série, a mulher – Medéia, Ariadne, Atena, por exemplo – é ativamente hostil ao dragão do arquétipo da mãe devoradora. Esses mitos nos mostram o lado fraternal-auxiliador e espiritual da mulher, ombro a ombro com o herói, como a sua amada, guia e auxiliar, ou como o Eterno Feminino redentor. Repetidamente se destaca nessas figuras – também nos contos de fada – o aspecto fraternal, cujo amor puramente humano e complementar, devido ao seu modo de ser diferente e a sua abnegação, assiste o herói no perigo. Não é por acaso que a figura multilateral de Ísis foi, não apenas a esposa de Osíris e a mãe que lhe deu nova vida, mas também sua irmã.

O lado fraternal de uma relação entre homem e mulher é a parte que acentua o elemento humano comum; por isso, a irmã representa para o homem uma imagem feminina mais próxima do seu ego e mais amigável em relação à sua consciência. Aqui se trata de formas típicas do relacionamento e não de formas reais. Mãe, irmã, esposa e filha são os quatro aspectos naturais de toda relação masculina com o feminino. Esses aspectos não apenas são diferentes em termos tipológicos, mas têm também o seu lugar legítimo no desenvolvimento, tanto positivo como negativo, do indivíduo. Na prática, contudo, esses tipos básicos podem se combinar; por exemplo, aspectos conjugais ou maternos podem estar envolvidos na relação do homem com a sua irmã. Mas o importante é que a irmã, a imagem feminina da alma que aparece, de modo pessoal, como Electra e, de modo transpessoal, como Atena, é um ser espiritual, que representa a mulher como indivíduo distinto, egoconsciente, sobretudo diferente do aspecto feminino coletivo das "Mães".

O aspecto anima-irmã – experimentado e libertado na cativa – possibilita um progresso muito importante na relação homem-mulher dentro do desenvolvimento da humanidade. A cativa libertada não é apenas um símbolo da relação crônica com o elemento feminino; a tarefa do herói consiste em libertar, por intermédio dela, a vívida relação com o "tu", o mundo em geral.

A psicologia primitiva do homem se caracteriza pela tendência da libido a ativar vínculos familiares incestuosos, o que Jung denominou "libido consagúnea".²¹¹ Quer dizer, o estado original de *participation mystique* na uroboros se expressa como inércia estacionária nas relações do âmbito familiar mais estreito. Estas são projetadas personalisticamente na mãe e na irmã, e o incesto simbólico com elas – que remonta à permanência na uroboros – é, por isso, caracterizado como "feminilidade inferior", que aprisiona o indivíduo e o ego no inconsciente.

O herói que segue a tendência controversa do desenvolvimento da masculinidade e da consciência egóica liberta a si próprio, juntamente com a cativa, das amarras da libido consagúnea endógama e progride no sentido da "exogamia" – a conquista de uma mulher fora do seu meio. Esse aspecto heterógeno da anima possui também o caráter da "feminilidade superior",

porque tanto como cativa à espera de libertação quanto como auxiliadora, a irmã-anima está relacionada, pela sua "feminilidade superior", com a "masculinidade superior" do herói, isto é, com a atuação da sua consciência egóica.*

Pela experiência com a cativa e com a auxiliadora, ou com uma das duas, aparta-se do mundo ameaçador-monstruoso do inconsciente, pertencente às mães, uma esfera que, como alma ou anima, forma a contraparte humano-feminina do herói e da sua consciência egóica. Apesar de possuir características transpessoais, a figura da anima está mais próxima do ego, e o contato com ela não só é possível, mas é ainda a fonte da fecundidade.

A intimidade do homem com o aspecto da "feminilidade superior" é uma ajuda importante na superação do ventre castrador, cheio de presas, da Górgona, que barra o caminho para a cativa, o acesso ao ventre verdadeiramente feminino, receptivo e gerador.

Justaposta à figura sublime da feminilidade eterna e superior da Sophia-Atena, surge a princesa cativa, que não apenas eleva como atrai para a sua intimidade o herói, transformando o adolescente em homem gerador e soberano. Por isso, a cativa, na forma de Ariadne, Andrômeda, etc., é, antes de tudo, a amante, Afrodite; Afrodite já não é mais o oceano primordial, o símbolo da Grande Mãe, mas dele nasceu com as características modificadas. Não podemos tratar com pormenores dos inúmeros aspectos de anima da princesa cativa e das suas relações com a Grande Mãe. Basta dizer que o herói se une à mulher por ele libertada e funda com ela o seu reino.

O rito do casamento deriva do papel desempenhado pelo rei no antigo ritual da fertilidade. A união da Deusa da Terra com o rei-deus se torna o protótipo do casamento, e somente com o surgimento desse ritual e do seu simbolismo a união sexual, realizada através de milhões de anos, se tornou um ato consciente. Torna-se agora evidente, como ideal e como fato concreto, que a união até então inconsciente, isto é, dirigida apenas pelo instinto, tem um sentido e significa algo. Pela comunhão com o fator transpessoal, um evento inconsciente e automático passa a ser um "ato solene e significativo" no ritual.

Desse modo, a libertação e a conquista da cativa pelo herói correspondem à descoberta de um mundo psíquico. Esse mundo já é bem amplo como universo de Eros, abrangendo tudo que o homem fez para a mulher, nela experimentou e por causa dela criou. O mundo da arte que, nos contos e imagens, poemas e canções, trata da cativa libertada surge como campo novo, como um mundo apartado do dos Pais Primordiais. Grandes áreas da cultura humana, e não apenas da arte, derivam dessa interação e dessa contra-reação entre os sexos, ou melhor, entre o masculino e o feminino. Mas o simbolismo associado ao resgate da cativa vai além disso. Com a libertação da cativa, uma parte do mundo feminino hostil do inconsciente passa a ser um mundo feminino-amigável da personalidade, senão da consciência.

A estruturação da personalidade se faz, em grande parte, por atos de introjeção, isto é, conteúdos antes experimentados como externos são inte-

riorizados, introjetados. Tais "objetos externos" tanto podem ser conteúdos do mundo objetivo exterior, por exemplo, coisas e pessoas, como conteúdos do mundo objetivo psíquico interior. Nesse sentido, a libertação da cativa e o despedaçamento do dragão não só significam a "decomposição" do inconsciente, mas, ao mesmo tempo, a sua assimilação, cujo resultado é a formação da anima como instância da personalidade.*

Há um progresso extraordinário do desenvolvimento quando ao ego e à consciência masculinos pode ser acrescentada uma mulher ou irmã – mesmo dificilmente compreensível, porém tangível – como "minha amada" ou "minha alma". Com esse "minha" se separa uma parte do inconsciente anônimo e estranho, parte que é experimentada como um campo próprio, pertencente à personalidade própria. Embora o homem o experimente como feminino, isto é, "diferente", esse campo não deixa de ter uma afinidade eletiva com o ego que seria impensável em relação à Grande Mãe.

A luta do herói com o dragão tem relação psicológica com várias fases do desenvolvimento ontogenético da consciência. A condição prévia, o objetivo e a fase etária em que ocorre a luta variam. Ocorre na fase da infância, no curso da puberdade e quando da mudança de consciência, na segunda metade da vida, ou quando quer que de fato um renascimento ou uma reorientação sejam indicados. Porque a cativa é o "novo" elemento, cuja libertação possibilita o desenvolvimento posterior.

Os testes de masculinidade e as provas de estabilidade do ego, de força de vontade, bravura, conhecimento do "céu" etc., que se exigem do herói na luta pela cativa correspondem historicamente aos ritos da puberdade, cuja aprovação permite o acesso à maioridade. Tal como, no mito, o problema dos Pais Primordiais é resolvido pela luta com o dragão e é seguido pelo encontro com o elemento feminino como parceiro e alma, assim também o neófito é apartado, pelo ritual, da esfera dos pais, torna-se núbil e pode formar família. Mas aquilo que ocorre no mito e na história acontece também – condicionado arquetipicamente – no indivíduo. A característica central da psicologia da puberdade é a síndrome da luta com o dragão. Vezes sem conta, o fracasso na luta com o dragão, isto é, o envolvimento no problema dos Primeiros Pais, prova ser o problema central dos neuróticos durante a primeira metade da vida, assim como a causa da sua incapacidade de estabelecer relações com um(a) parceiro(a). Os aspectos pessoais dessa situação, parte da qual foi formulada em termos psicanalíticos sob a forma do complexo de Édipo personalista, não passam de elementos de superfície do conflito com os Primeiros Pais, ou seja, com os arquétipos parentais. E, nesse processo, não apenas o homem, mas, como se mostrará alhures, também a mulher devem "matar os pais", no sentido de superarem o domínio original dos arquétipos parentais. Somente com o assassinato dos Primeiros Pais se pode encontrar uma saída do conflito para entrar na vida pessoal.

Ficar preso nesse conflito e render-se ao seu fascínio é característico de um amplo grupo de neuróticos, assim como de um tipo de homem cujas limitações residem justamente na incapacidade de, na luta com o dragão, conquistar a psique feminina.

Enquanto o conflito com os Pais Primordiais ocupa o primeiro plano, a consciência e o ego permanecem presos no círculo dessa relação. Embora tal

* Cf. Parte II.

* É desnecessário dizer que apenas esse fator pode constelar a feminilidade superior. Os chamados argumentos "espirituais" que aliviam a libido consanguínea e levam ao incesto pertencem à esfera da feminilidade inferior, ao passo que os motivos sexuais que levam à luta com o dragão devem ser classificados como feminilidade superior.

o círculo incluía uma esfera quase infinita e o conflito com ele seja uma luta com os poderes primordiais da vida, a atividade do indivíduo que permanece limitado nessa esfera possui uma característica essencialmente negativa. A sua atuação está enredada na solidão e na reclusão. As pessoas cujos conflitos se limitam à luta com os Pais Primordiais permanecem – usando a linguagem da alquimia – na retorta e não atingem o estado de “pedra vermelha”. O fato de terem falhado na conquista e no resgate do aspecto feminino se manifesta, psicologicamente, na tendência, muitas vezes intensa, a se preocuparem com os assuntos gerais, excluindo o fator humano-pessoal. Ao seu humanitarismo heróico-ideal falta a auto-restrição do amante capaz de se apegar ao individual e não apenas à humanidade e ao universo.

Todas as figuras redentoras e messiânicas cuja vitória termina sem o resgate da cativa, sem a união sacramental com ela e, portanto, sem a fundação de um reino, possuem, no sentido psicológico, algo questionável. A sua carência manifesta de relacionamento feminino é compensada por um vínculo inconsciente e demasiado forte com a Grande Mãe. A não-libertação da cativa se exprime na continuidade do domínio da Grande Mãe em seu aspecto mortal e leva ao alheamento do corpo e da terra, à hostilização da vida e à negação do mundo.

Apesar da sua extraordinária importância para o desenvolvimento consciente, não encontramos nos mitos nenhuma caracterização particular da cativa como indivíduo, o que, de resto, não se coadunaria com a natureza da alma.

A natureza da cativa só se revela pelo seu elo com o “tesouro difícil de alcançar”, uma vez que a cativa é, ela mesma, o tesouro, ou tem com ele alguma relação. O tesouro é investido de propriedades mágicas, como feitiços, realização de desejos, tornar-se invisível ou invulnerável e mudar de forma, assim como com a revelação de sabedorias, com a superação do espaço e do tempo e com a imortalidade.

É comum depararmos com a afirmação de que o tesouro mágico não passa do recrudescimento de “ilusão infantil” e de que as faculdades assim adquiridas não passam de idéias fantasiosas. Pareceria ser uma questão daquilo que Freud viria a chamar de “poder soberano do pensamento”, expressão que, desde então, se popularizou. Ele queria exprimir com ela a alegada peculiaridade dos espíritos infantis e primitivos de acreditar que os desejos e pensamentos seriam poderosos, ou seja, teriam realidade. Também nesse domínio Jung fez descobertas de fundamental importância, na sua obra “Transformações . . .”, mas muito do que naquela época ele entendeu ainda psicanaliticamente de modo unilateral e insuficiente só foi corrigido com a elaboração do seu trabalho “Tipos Psicológicos”. Isso se aplica particularmente à introversão, o direcionamento para dentro da libido, que requer uma interpretação, no nível subjetivo, no próprio espaço interior da psique. Antes, porém, de reconhecer que a introversão e a extroversão possuem equidade como atitudes perante a vida, o próprio Jung interpretou a introversão de forma reducionista e a tomou por um fenômeno arcaico e regressivo, ou seja, uma recaída numa maneira primitiva de funcionamento.

Essa concepção se mostra bem claramente quando, por exemplo, a preciosidade difícil de alcançar, o objetivo da luta do herói, se relaciona com o roubo do fogo, sendo interpretado por Jung como masturbação.²¹² A princí-

pio, não fica nada claro por que, se for a coisa preciosa, a masturbação deveria ser tão “difícil” de alcançar, em especial porque a psicanálise afirma ser ela um estágio perfeitamente natural da sexualidade infantil. Uma asserção dessas beira o paradoxo quando a cativa surge vinculada com essa coisa preciosa. Apesar disso, a psicanálise captou algo essencial na situação mitológica. Ela acertou ao ver os fatos como simbólicos, mas os interpretou de forma personalista e, portanto, falsa. Como a coisa preciosa difícil de alcançar, a masturbação deve ser tomada, aliada ao roubo do fogo, como um símbolo da geração criadora primordial, que, por isso, coincide, de modo tão estranho, com a produção do fogo, mas também com a imortalização, o renascimento e a autodescoberta.²¹³ E, na realidade, se a libertação da cativa e a obtenção do tesouro liberam um dilúvio de produtividade na alma, levando o indivíduo a sentir-se, em seu ato criador, semelhante aos deuses, não é de admirar que a mitologia se preocupe, de maneira tão passional, com o símbolo do tesouro.

Quando tratamos do mito da criação, demonstramos que a pergunta sobre a origem da vida se relaciona, já na criança, com a pergunta sobre os pais e a natureza do nascimento e da geração. Tanto lá como aqui, as interpretações personalistas e as explicações que abrangem apenas a esfera sexual demonstram a sua insuficiência. Da mesma maneira que a pergunta da criança se interessa, na verdade, pelos “pais primordiais” de tudo quanto vive, assim também, aqui, a questão se refere ao poder criador e autogerador da alma e não à masturbação.

A humanidade não é infantil nem vai ser enganada com ilusões. Apesar das idiosincrasias da natureza humana, uma espécie de pensamento puramente ilusório, mesmo no caso do homem primitivo, está em flagrante contraste com a sua capacidade de adaptação e com a genialidade do seu sentido de realidade, a que devemos todas as invenções elementares da civilização.

Para dar um exemplo, o vínculo mágico entre a representação ritual da morte de um animal na arte paleolítica e o ato concreto de matá-lo não é real na forma como o homem primitivo provavelmente o imaginava, especialmente quando nós, com o nosso modo lógico de pensar, primeiro entendemos esse efeito mágico como causalidade para, em seguida, declaramos essa relação causal como não existente. O homem primitivo, contudo, experimenta esse efeito mágico de maneira diversa e mais correta. Em todo caso, o efeito do animal morto da imagem sobre o animal real não é “pensado”, de modo que falar de uma onipotência do pensamento é altamente problemático. É verdade que constatamos que, visto cientificamente, um efeito objetivo do ritual sobre o animal é improvável; mas isso não diz que o rito mágico seja, por isso, ilusório, infantil e um mero desejo não fundamentado.

O efeito mágico do ritual é deveras factual e não é, em nenhum sentido, ilusório. Ademais, ele de fato funciona, tal como o homem primitivo supõe, nos seus sucessos na caça; o efeito, contudo, não se opera sobre o objeto, mas sobre o sujeito. O ritual mágico atua, como qualquer magia ou intenção superior ou religiosa, sobre o sujeito praticante da magia ou da religião, e altera e aumenta a sua capacidade de agir. Nesse sentido, o desfecho da ação, da caça, da guerra, etc. depende absoluta e objetivamente do efeito do ritual mágico. Que no efeito mágico está envolvida a realidade da alma, e não do mundo, é um fato que só foi constatado, psicológica e analiticamente, pelo homem moderno. Originalmente, a realidade da alma era projetada para fora, na realidade externa. Mesmo hoje, as orações pela vitória costumam ser

consideradas, não como uma alteração interior da psique, mas como um esforço para influenciar Deus. De maneira exatamente semelhante, a mágica da caça era experimentada como um esforço para influenciar o animal e não como um ato destinado a influenciar o próprio caçador. Em ambos os casos, o nosso racionalismo esclarecido toma a magia e a oração por ilusões, em seu orgulho científico de ter estabelecido que o objeto que reside na alteração do sujeito é objetivo e real.

A realidade da alma é uma das experiências básicas e mais imediatas da humanidade; permeia toda a visão da vida do homem primitivo, naturalmente sem que ele tenha consciência de que ela seja uma experiência interior. O princípio animador do mana, o efeito da magia, a eficácia mágica dos espíritos e a realidade das idéias coletivas, dos sonhos e das provações são governados pelas leis dessa realidade interior, que a moderna psicologia profunda tenta trazer à superfície. Não devemos esquecer que a descoberta do mundo exterior e objetivo é um fenômeno secundário. Essa descoberta, empreendida pelo espírito científico do Ocidente com a ajuda de instrumentos e fórmulas, é uma tentativa, infinitamente penosa, da consciência humana no sentido de atingir algo objetivo em si, que independe da realidade primária do homem, isto é, a realidade da alma. Mas o homem primitivo se relaciona, acima de tudo, com essa realidade primária de dominantes psíquicos, arquétipos, imagens primordiais, instintos e padrões de comportamento. Essa realidade é o objeto da sua ciência e os seus esforços para lidar com ela nos seus cultos e rituais tinham tanto sucesso no controle e na manipulação das forças interiores do inconsciente quanto os esforços do homem moderno para controlar e manipular as forças do mundo físico.

A descoberta da realidade da psique corresponde, mitologicamente, à libertação da cativa e ao desenterramento do tesouro. O poder criador primordial da psique, que, nos mitos da criação, era projetado sobre o cosmos, é agora experimentado humanamente, ou seja, como parte da personalidade, como alma. Somente agora o herói se torna homem; só por meio desse ato de libertação o evento transpessoal dos Pais Primordiais do inconsciente suprapessoal passa a ser o evento psíquico no interior de uma pessoa.

Ao libertar a cativa e se apossar do tesouro, o homem obtém a posse dos tesouros da sua própria alma, que não são apenas "desejos", isto é, imagens de algo que ele não tem, mas gostaria de ter, mas também possibilidades, ou seja, imagens de algo que ele poderia e deveria ter. A tarefa do herói, que consiste em "despertar imagens adormecidas, que querem e precisam sair da noite para dar ao mundo um rosto melhor",²¹⁴ é tudo menos masturbação. E, no entanto, é uma preocupação consigo mesmo, uma situação de deixar que a corrente de libido flua para dentro, sem uma parceira, uma espécie de autofecundação masturbatória, segundo a imagem da urobóros, única a possibilitar o processo criador do sair-de-si-mesmo, da geração e do nascimento psíquicos.

A realidade de qualquer cultura e civilização, inclusive a nossa, é composta pela realização dessas imagens da alma. Toda arte, religião, ciência e tecnologia, tudo o que já foi feito, falado ou concebido, tem a sua origem nesse centro criador. O poder autogerativo da alma é o segredo verdadeiro e definitivo do homem, que faz dele a imagem semelhante à Divindade Criadora e o distingue das outras criaturas vivas. Essas imagens, idéias, valores e potencialidades do tesouro oculto no inconsciente são levados a nascer e rea-

lizados pelo herói, nas várias formas que este assume: salvador e homem de ação, vidente e sábio, fundador e artista, inventor e descobridor, cientista e líder.

Afigura-se como fato estabelecido que o problema da criação está no cerne do cânone mitológico que um dia prevaleceu em todo o Oriente Médio: em toda parte, o drama do deus morto e ressuscitado, representado no Ano Novo pelo rei enquanto sucessor do deus, era acompanhado pela recitação da história respectiva.²¹⁵

Se tomarmos essa representação dramática dos eventos mitológicos como uma projeção de processos psíquicos que ocorrem no herói, torna-se evidente o elo entre criação, ritual do Ano Novo e renascimento. A questão acerca da razão por que a humanidade "reproduz" o processo natural nos seus cultos e rituais, tão incansável, tão passional e, na aparência, tão privada de sentido, pode agora ser respondida. Se o homem primitivo atribui ao rito a responsabilidade pela fertilidade da terra e postula uma conexão mágica entre os dois, devemos por certo perguntar: por que o faz? Como explicar o fato de que ele aparentemente ignora a evidência de que a vegetação continua a crescer e de que a natureza é fértil sem ele?

O comportamento mágico-religioso do homem, que antropocentricamente inclui as suas próprias ações como parte essencial do processo natural, é a nascente de toda cultura. Não é correto dizer que ele "reproduz" a natureza; em vez disso, ele produz na sua própria alma, mediante um conjunto análogo de símbolos, o mesmo processo criador que encontra fora de si mesmo na natureza. Essa equiparação de criação no interior com criação no exterior podemos vê-la na identificação do "Grande Indivíduo" – representante da humanidade ou do grupo – com o rei da fecundidade, por exemplo, ou ao Deus Criador. O herói é um portador da cultura, tal como o deus ao qual o rei é idêntico. Conta-se de Osíris que tirou os egípcios do estado de selvageria e canibalismo e lhes deu as suas leis, ensinando-os, não apenas a honrar os deuses, mas a plantar trigo, colher frutos e cultivar uvas.²¹⁶ Noutros termos, atribuem-se a ele a civilização e a agricultura. Mas por que justamente a ele? Porque ele não é apenas um deus da fertilidade, no sentido de controlar o crescimento natural. Ele também é isso, mas o seu caráter criador inclui essa capacidade sem se limitar a ela.

Todo herói de cultura logrou realizar uma síntese entre a consciência e o inconsciente criador. Ele descobriu no seu próprio íntimo o centro criador, o ponto da renovação e do renascimento que, no festival da fecundidade do Ano Novo, é representado na identificação com a divindade criadora e do qual depende a continuidade do mundo. Eis o que o mito, e, por meio dele, a humanidade, quer dizer: em torno desse conhecimento do ponto criador, o tesouro enterrado, que é, ao mesmo tempo, a água da vida, a imortalidade, a fertilidade e a vida futura, gira o esforço incansável da humanidade. A constelação desse ponto não é uma "reprodução" da natureza, mas uma criação genuína e a recitação simbólica do relato da criação no Ano Novo está, nesse ponto, no seu "lugar" legítimo.²¹⁷ O objeto interior do ritual não é o processo natural, mas o domínio da natureza através do elemento criador correspondente que está no homem.

É impossível, todavia, encontrar esse tesouro, se o herói não tiver, em primeiro lugar, encontrado e redimido a sua própria alma, a sua própria contraparte feminina, que concebe e dá à luz. Esse lado receptivo interior é, no

nível subjetivo, a cativa resgatada, a virgem-mãe que concebe pelo divino vento-espírito e é, a um só tempo, a inspiradora, feiticeira, profetisa, amante e mãe, do mesmo modo como o herói é o amante e pai.

A fertilidade da Grande Mãe, ou seja, o predomínio do inconsciente coletivo faz uma inundação de material inconsciente irromper na personalidade, levando-a de roldão e, por vezes, aniquilando-a com a sua força elemental. Mas a fertilidade do herói que conquista a cativa tem caráter humano e cultural. Muito daquilo que Bachofen associou a Deméter e ao matrimônio aqui ainda é válido. A união da consciência egóica — conhecedora e realizadora do mundo — do herói com o aspecto criador da alma resulta no verdadeiro nascimento como síntese de ambos.

O casamento simbólico do ego-herói com a alma, além de ser a pré-condição da fecundidade, forma também o sólido fundamento da personalidade, que está à altura do poder do dragão, seja este a voracidade do mundo ou do inconsciente. Herói e princesa, ego e alma, homem e mulher, são o par que forma agora o centro pessoal, que, segundo a imagem dos Pais Primordiais, mas oposto a eles, constela a esfera humana no mundo. Nesse matrimônio, consumado, nas mitologias mais remotas,²¹⁸ após a derrota do dragão no festival do ano, o arquétipo do pai e do céu é incorporado à figura do herói, do mesmo modo como o aspecto fecundo e benfazejo da Mãe o é à figura rejuvenescida e humanizada da virgem libertada. A libertação da cativa levava à separação entre a esposa-virgem e jovem-parceira-mãe e a Mãe urobórica; enquanto, nesta, o aspecto dragão e o da mãe-virgem ainda formavam uma unidade, agora elas se distinguem uma da outra graças à atividade heróica da consciência masculina.*

Tendo discutido o símbolo da cativa em todas as suas ramificações, faremos um sumário, tomando a história de Perseu²¹⁹ como paradigma do mito do herói, visto que só agora é possível compreender a base e o significado simbólico de todos os dados mitológicos.

Perseu era filho de Dânae, que o concebeu de Zeus através de uma chuva de ouro. O "pai negativo" aparece duas vezes em forma pessoal. Uma vez como avô que não pôde ter um filho homem e cuja morte nas mãos do filho da sua filha Dânae fora profetizada; em virtude disso, esta foi mantida presa num calabouço e, quando — contra todas as expectativas — nasce dela o filho divino, aquele atira ambos, num cesto, ao mar. A segunda figura negativa de pai é Polidecto, que quer desposar Dânae, mas eliminar o filho dela, Perseu, e, por isso, o força a trazer-lhe a cabeça da Górgona.

Ora, as Górgonas são filhas de Fórcis, o "grisalho", que, como as suas irmãs Ceto ("a monstruosa") e Euribia ("a muito poderosa") e o irmão Taumas ("o estupendo"), é filho das profundezas do mar primordial, Ponto. Todos eles geraram uma terrificante e fabulosa prole de monstros. As Górgonas, munidas de asas, serpentes no lugar dos cabelos e cintos, presas de javali, barbas e línguas compridas, são os símbolos urobóricos do terrível poder feminino primordial. As suas irmãs e guardiãs são as Gréias, cujo nome significa medo e terror. Também elas, com o seu único olho e único dente, são criaturas urobóricas que habitam os mais remotos confins da noite e da morte, bem além, oeste adentro, às margens do oceano primevo.

* Ver Parte II.

Perseu tem do seu lado Hermes e Atena, as divindades tutelares da consciência e da sabedoria, com a ajuda das quais ele engana as Gréias, conseguindo saber delas o caminho para as ninfas. Essas deusas benfazejas do mar dão a ele a carapuça mágica pertencente a Hades, um par de sandálias aladas e uma bolsa. Hermes dá-lhe a sua espada e Atena empresta-lhe o seu escudo flamejante à guisa de espelho no qual ele pode ver a cabeça da Medusa refletida e, desse modo, matá-la, uma vez que encarar de frente o semblante da Górgona trazia a morte pela petrificação.

Não podemos penetrar mais profundamente nesse simbolismo de amplo interesse, exceto para dizer que os símbolos do intelecto e da espiritualização desempenham nele parte significativa. O vôo, a invisibilidade e a visão refletida são do mesmo grupo de que faz parte a bolsa na qual Perseu esconde a cabeça da Górgona, tomando-a assim invisível e sem perigo, como um símbolo de repressão.

Ora, é muito estranha a maneira como se representa Perseu na arte grega antiga.²²⁰ O motivo principal não é, como se poderia pensar, a morte da Górgona, mas a fuga à frente das irmãs que o perseguem. Para o nosso sentir, é muito estranho ver o herói Perseu representado repetidamente como apressado fugitivo.

Como é evidente, as sandálias aladas, a carapuça mágica e a bolsa são muito mais importantes para ele do que a espada que lida com a morte, e o seu temor aumenta muito o aspecto terrificante da Górgona, morta, mas sempre em perseguição. Trata-se aqui do modelo mitológico de Orestes perseguido pelas Fúrias, porque Perseu é herói como Orestes, por ter matado a Mãe Terrível.

O caráter urobórico da Górgona pode ser deduzido, não apenas dos símbolos, mas também da história da religião. Sobre a escultura da Górgona do templo de Ártemis, em Kórkya (Corfu), que data do início do século VI, escreve Woodward:²²¹

Pode parecer estranho que essa figura desagradável e repugnante mereça um lugar de honra no frontão do templo, mas a idéia que fundamenta isso nos remete a uma época que precede em muito o momento em que tais figuras de Górgona foram identificadas com as criaturas da lenda de Perseu. Com os seus leões acompanhantes, ela encarna o grande Espírito da Natureza da crença primitiva, que aparece nas primeiras obras de arte asiáticas e jônicas como uma deusa, com aves, leões ou cobras heraldicamente colocados em cada um dos seus lados, o protótipo da Cibele do culto frígio e da Ártemis dos gregos. Aqui, através de um dos aspectos da sua natureza, ela se acha parcialmente identificada com Medusa.

Sem nos determos para comentar essa passagem, podemos constatar que a identidade entre a Górgona morta por Perseu e a figura da Grande Mãe e senhora dos animais é comprovada mesmo para investigadores não familiarizados com o fundo real do mito.

A fuga e a salvação do herói atestam ainda vivamente o caráter dominador da Grande Mãe. Apesar do apoio de Hermes e Atena, dos presentes mágicos das ninfas e de ter desviado o rosto ao vibrar o golpe mortal, o herói quase não está à altura da situação. (A paralisação e a petrificação que emanam da máscara hedionda da Medusa se repetem, mais tarde, com Teseu. Tentando raptar Perséfone do mundo inferior, ele fica fortemente preso às

rochas e é atormentado pelas Erínias até que Hércules o resgate.) O poder da Grande Mãe ainda é forte demais para ser enfrentado de modo direto pela consciência. A Górgona só pode ser destruída de modo indireto, refletida no espelho de Atena, ou seja, com a ajuda da deusa defensora da consciência e, como filha de Zeus, representante do aspecto celeste.

No seu retorno, após matar a mãe, Perseu livra Andrômeda de um terrível monstro marinho que quer devorar a terra e a virgem. Este monstro foi enviado por Posídon, que é tido como o próprio "amante da Medusa"²²² e que, como Senhor do oceano, é também o monstro. Ele é o Pai Terrível e, como amante de Medusa, está claramente associado com a Grande Mãe, como companheiro fálico onipotente. Repetidas vezes, em sua ira, ele envia monstros para destruir a terra e destruir os habitantes; ele é o dragão ou touro que representa o lado masculino destrutivo da uroboros que se tornou autônoma. A derrota desse monstro é a tarefa do herói, quer ele se chame Belerofonte ou Perseu, Teseu ou Hércules.

Assim, a sequência tão típica do mito do herói é recapitulada na história de Perseu: o assassinato da mãe e do pai transpessoais (a Medusa e o monstro marinho) precede o resgate da cativa, Andrômeda. Um pai divino e uma noiva divina como mãe, um pai pessoal hostil, a matança dos Pais Primordiais transpessoais e a liberação da cativa — eis os estágios do caminho do herói. Esse caminho, no entanto, só pode levar a um fim vitorioso com a ajuda do pai divino, cujo agente aqui é Hermes, e de Atena, cujo caráter espiritual, hostil à Grande Mãe, já frisamos.*

O fato de Perseu dar, em seguida, a cabeça da Górgona a Atena, e de ela a colocar em seu escudo, coroa todo esse desenvolvimento como a vitória de Atena sobre a Grande Mãe, do aspecto guerreiro favorável ao homem e à consciência, tal como também o encontramos na *Oresteia*. A superação da antiga mãe-deusa pelo novo princípio espiritual feminino tem a sua expressão mais clara na figura de Atena. Ela ainda possui todas as características da grande deusa cretense. Por isso, em muitos casos, é retratada cercada de serpentes e até o fim a grande serpente é a sua companheira. De igual modo, o seu emblema, a árvore, assim como o seu aparecimento sob a forma de ave trai as suas origens cretenses. Mas o poder feminino primordial foi subjugado por ela e, como símbolo, ela carrega a cabeça gorgônica no escudo. Desse modo, ela, que muito cedo surgiu como deusa protetora pessoal do príncipe e era associada ao seu culto e ao seu palácio,²²³ se tornou a figura representativa da inversão decorrente do patriarcado que substituiu o domínio da Deusa-Mãe. Tendo brotado da cabeça de Zeus, Atena é nascida de pai e sem mãe, diferentemente das figuras da época anterior, nascidas de mãe e sem pai; ela é a companheira superior e auxiliadora do herói masculino, ao contrário da Mãe Terrível, hostil à masculinidade. Essa característica feminina de companheira do homem é ilustrada numa jarra que data do segundo quartel do século VI; nela, Perseu combate o monstro com pedras; Andrômeda não está, como habitualmente, passiva e algemada, mas ao lado de Perseu, como parceira e auxiliadora.

* Hermes, Atena e Perseu representam a tríplce aliança entre o self, a Sophia e o ego contra o inconsciente, isto é, a Medusa. Essa tríade corresponde à combinação triádica precedente entre Osíris, Isis e Horo contra Set, que examinaremos no próximo capítulo. Atena representa a virgem-mãe do herói, Sophia, cuja anima terrestre correspondente ele liberta na figura de Andrômeda.

Outra característica simbolicamente importante do mito nos diz que o cavalo alado, Pégaso, brotou do tronco decapitado da Górgona. O cavalo pertence ao mundo ctônico-fálico, é tido como criatura de Posídon e representa o lado natural e instintivo que ainda é preponderante, por exemplo, nos centauros, que são semi-homens e semicavalos. O cavalo marinho, como corcel dos mares que cruza os violentos vagalhões, é apenas uma variante do mesmo motivo original. Como parte passiva e ativa do mar tempestuoso do inconsciente, ele é o instinto impetuosamente destruidor, enquanto, no cavalo verdadeiro, prepondera o lado natural e domesticado. É interessante observar que, num antigo quadro da morte da Medusa, datado do século XVII,²²⁴ esta aparece como um centauro.* Esse simbolismo parece primordial e é a base da história de que Pégaso brotou da Medusa morta; o cavalo alado fica livre quando a Medusa é destruída pelo homem alado.

A orientação espiritual ascendente da libido — liberta da Grande Mãe — é simbolizada pelo cavalo alado. Com a ajuda desse mesmo Pégaso, Belerofonte realiza as suas heróicas façanhas. Resiste às seduções de Antéia, que então o envia para o combate à Quimera e às Amazonas, vencido por ele. Uma vez mais, o simbolismo aponta, de maneira bastante clara, para a vitória do espírito consciente masculino sobre os poderes do matriarcado.

Mais ainda do que nos exemplos citados, a profundidade da intuição psicológica do mito é revelada pelo fato de que a Pégaso — que, liberto da Medusa, voa sob trovões e relâmpagos para Zeus — é atribuída uma obra criadora na terra: com um coice, ele faz brotar do solo a fonte das musas. A associação arquetípica do cavalo com a fonte é a mesma que existe entre instinto-impulso-natureza e fecundação criadora. Com Pégaso ocorre o mesmo — ele é transformado e sublimado. O cavalo alado faz brotar da terra, com as patas, a fonte da poesia. Esse aspecto do mito de Pégaso está, como veremos adiante, na raiz de toda a criatividade.

Por meio do herói acontece a morte do dragão; essa morte é a liberação da cativa, mas é igualmente a ascensão da libido.** O processo conhecido na teoria dos complexos como cristalização da anima a partir do arquétipo da mãe é representado energeticamente no mito do Pégaso. A criatividade ascendente é libertada pela morte do dragão. Pégaso é a libido que, como energia espiritual alada, leva o herói Belerofonte (também chamado Hipóneo, "versado em cavalos") à vitória, mas também é a libido que, voltada para o interior, deixa brotar a criatividade da arte. Em ambos os casos, não é uma libido desorientada que é libertada, mas a libido ascendente, isto é, orientada para o espírito.

Portanto, formulado abstratamente, o herói Perseu se situa do lado do espírito, é o alado aliado aos deuses do espírito, ao empreender a luta com o inconsciente. O que deve ser vencido é a Górgona urobórica na terra da morte ao oeste, rodeada pelas irmãs, as Gréias, associadas às profundezas primordiais. Perseu derrota o inconsciente mediante o ato típico da conscientização. Ele não teria forças suficientes para fitar diretamente o rosto petrificador da uroboros, razão pela qual eleva a sua imagem à consciência e a mata "por reflexão". O tesouro que ele obtém é, em primeiro lugar, Andrôme-

* Para a ligação entre a Grande Mãe como Feréia-Hécate-Deméter, a Medusa e o cavalo, ver Philippon, *Thessalische Mythologie*.

** Ver: A Transformação ou Osíris.

da, a cativa libertada, e, em seguida, Pégaso, a libido espiritual da Górgona, ora liberada e transformada. Desse modo, Pégaso é tanto um símbolo da criatividade como da transcendência. Ele une o caráter espiritual do pássaro ao caráter cavalaresco da Górgona.

O desenvolvimento da personalidade se realiza basicamente em três dimensões. A primeira é a adaptação e o desenvolvimento para fora, para o mundo e para as coisas, também conhecida como extroversão; a segunda é a adaptação e o desenvolvimento para dentro, para a psique objetiva e para os arquétipos, também conhecida como introversão. A terceira é a centroversão, a tendência autoformadora ou individuadora, que se processa no interior da própria psique, independentemente das outras duas atitudes e do seu desenvolvimento.

Nas páginas anteriores, tentamos mostrar o significado do alvo e do conteúdo da luta com o dragão — a cativa e o tesouro — para os tipos de atitude introvertido e extrovertido. Como conclusão, devemos demonstrar a sua significação para a centroversão, isto é, a transformação como resultado da luta com o dragão.

II Transformação ou Osíris

A forma extrovertida do herói e da sua luta visa à ação. Ele é o fundador, o líder e o libertador cuja ação transforma o mundo. Na sua forma introvertida, ele é o portador de cultura, o redentor e o messias que sublima os valores do aspecto interior, como conhecimento e sabedoria, mandamento e fé, obra e exemplo. Ambos os tipos de herói têm em comum o ato criador da descoberta do tesouro e a condição prévia é a sua união com a cativa libertada, com o aspecto feminino, que é tanto a mãe do evento criador, como o herói é o pai.

A terceira forma do herói não visa à transformação do mundo pelo conflito com o aspecto interior ou exterior, mas tenciona uma transformação da personalidade. O verdadeiro objetivo do herói é então a autotransformação, cujo efeito libertador sobre o mundo é apenas um aspecto secundário. A autotransformação é também um ideal; mas a consciência do herói não é orientada pelo coletivo, no sentido mais restrito, visto que a sua centroversão corresponde a uma tendência natural de desenvolvimento da psique humana, que está presente desde o início e forma a base não apenas da autopreservação, mas também, e especialmente, da autoformação.

Seguimos o nascimento da consciência do ego e do indivíduo por todos os estágios arquetípicos, cujo clímax foi atingido na luta entre o herói e o dragão. Nesse desenvolvimento se constata um aumento contínuo da centroversão como tendência à consolidação do ego e à estabilização da consciência. A centroversão leva à criação de um ponto de apoio e à resistência ao fascínio do mundo e do inconsciente, que tende a abaixar a consciência e dissolver a personalidade. Ambas as orientações da personalidade, a introversão e a extroversão, podem sucumbir a esse perigo. A centroversão procura, com a formação e a consolidação do ego e da consciência, proteger a personalidade e contrapor-se ao perigo da dissolução. Nesse sentido, a formação da individualidade e o seu desenvolvimento é a resposta produtiva da humanidade aos "perigos da alma", que a ameaçam por dentro e aos "perigos do mundo", que a ameaçam por fora. Magia e religião, arte, ciência e técnica são as tentativas criativas do homem para dar cabo dessa ameaça de duas frentes. No centro desse esforço, está o indivíduo criativo como herói que, formando em nome do coletivo, se forma a si próprio, mesmo quando, sozinho, se opõe a esse coletivo.

Antes de apresentar o aspecto psicológico desse processo – ou seja, a formação da personalidade –, é preciso que nos ocupemos com os mitos que são o seu sedimento arquetípico.

A estabilidade e indestrutibilidade, que são o objetivo da centrovirção, têm o seu modelo mitológico na superação da morte, na firmeza do homem perante o poder da morte, que é o símbolo primordial da dissolução e destruição da personalidade. A recusa dos primitivos a tomar conhecimento da morte natural, assim como a eternização do rei no Egito, o culto dos ancestrais e a fé na imortalidade da alma das religiões mundiais, são apenas expressões diferentes da tendência fundamental do homem a se experimentar como algo permanente e indestrutível.

Um exemplo sumamente bom da tendência à centrovirção e do seu simbolismo na humanidade encontramos no Egito, no culto e no mito em torno da figura de Osíris. Na história de Osíris, deparamos com a primeira auto-apresentação do processo de transformação da personalidade, associado estreitamente à revelação do princípio espiritual, e da sua distinção do princípio da vida e da natureza. Não é por acaso que, nessa figura de Osíris, ocorreu a inversão de um mundo matriarcal de ênfase natural num mundo patriarcal acentuadamente espiritual. Assim, o mito de Osíris lança luz sobre um importante capítulo da história primordial da humanidade, ao mesmo tempo que fornece a chave para um aspecto vital do mito do herói, a transformação resultante da luta com o dragão, assim como a relação entre o herói-filho e a figura do pai.

Osíris é uma figura multifacetada, mas, na sua forma mais original, é, sem sombra de dúvida, um deus da fecundidade. Vimos que, na fase matriarcal do ritual da fecundidade, dominava a Grande Mãe, e que o despedaçamento sangrento do rei adolescente causava a fertilidade da terra. A regeneração do Osíris despedaçado através de Ísis faz parte desse estágio. Como lemos nos Textos das Pirâmides:

Tua mãe veio a ti, para que não pereças; eis que a grande modeladora chegou, para que não pereças. Ela põe por ti a tua cabeça no lugar, refina os teus membros por ti; aquilo que ela traz para ti é o teu coração, é o teu corpo. Assim, deves tornar-te aquele que dirige os seus precursores; tu dás ordens aos teus ancestrais e também fazes a tua casa prosperar depois de ti; tu deves defender os teus filhos da aflição.²²⁵

Ou, na lamentação de Osíris por Ísis:

Vem para a tua casa, vem para a tua casa, ó pilar! Vem para a tua casa, ó belo touro, Senhor dos homens, Bem-amado, Senhor das mulheres.²²⁶

Embora derivado de um papiro posterior, trata-se da antiqüíssima lamentação dos mortos, conhecida como "Lamentação de Manero", cujo objeto é a perda do "falo vivo", que é o motivo pelo qual o símbolo do pilar, a *djed*, emblema de Osíris, está associada com o touro. A identificação de Osíris com o Min itifálico foi mais tarde transferida para Horó, mas a significação do Osíris ctônico, o bem-amado e Senhor das Mulheres, é muito antiga. Esse mesmo Osíris é chamado, na forma de Horó, de filho de Ísis, de "touro da sua mãe", da mesma forma como, em Heliópolis, é invocado como

"filho da porca branca".²²⁷ Como Osíris inferior, ele pertence à esfera matriarcal de fecundidade, do mesmo modo como, segundo toda probabilidade, o sacerdote Sem, ornado com pele de leopardo e cauda longa, cujo título era "pilar da sua mãe".²²⁸

A significação de Osíris como falo vivo vincula-o a Mendes, outro local onde era cultuado, e ao bode sagrado. Não por acaso, o culto atribua papel especial a certa rainha, cuja imagem era colocada no templo e tinha o nome de "Arsínoe Filadelfos, bem-amada do bode".²²⁹ A união sexual do animal divino com uma sacerdotisa sagrada era um antigo ritual, isto é, estamos novamente na esfera do antigo ritual matriarcal da fecundidade e das suas divindades fálicas.

Dessa fase faz parte a deusa regente da terra e Osíris como deus dos cereais. O simbolismo cereal do deus da fecundidade é tão generalizado quanto a analogia da sua morte e ressurreição com o "perecer e ressurgir" da semente. O significado cereal de Osíris, no ritual de coroação dos reis egípcios, faz parte do acervo mais antigo do Egito.²³⁰ O grão Osíris é despedaçado pelo inimigo Set:

A cevada é espalhada no solo de debulha e o gado marcha sobre ela. O gado representa os seguidores de Set e a cevada, Osíris, que foi feito em pedaços dessa maneira. Há aqui um jogo entre as palavras *i-t*, "cevada", e *i-t*, "pai" que, em copto, são vocalizados como *GCURT*. Enquanto o gado era levado a circular sobre o solo de debulha, um ato equiparado ao esmagamento dos seguidores de Set por Horó, este diz: "Esmaguei por ti (Osíris) aqueles que te esmagaram." Terminada a debulha, o trigo era levado no lombo de burros. Isso simbolizava a subida de Osíris ao céu, apoiado por Set e os seus companheiros.

Essa interpretação de Blackman é, sem dúvida, correta, excetuada a última parte referente à ressurreição de Osíris. No *Livro dos Mortos*, também encontramos Set identificado com o boi a ser morto, mas essa identificação, apesar de ser pré-dinástica, provavelmente não provém da era mais antiga. A mais antiga é provavelmente o nível em que tanto Set como Ísis e Osíris aparecem como porco ou javali. Frazer assinalou que, originalmente, os grãos foram pisoteados na terra por rebanhos de porcos; essa, porém, parece ter sido a forma mais antiga do assassinato de Osíris por Set e a malhação talvez a segunda forma.*

* Devido aos tabus que o cercam, o papel desempenhado pelo porco no Egito é demasiado obscuro. O fato de não se terem descoberto representações anteriores de porcos pisando o trigo não prova que essa operação fosse realizada originalmente por carneiros, só tendo passado para os porcos no Novo Reino. É sempre possível que os porcos só tenham sido representados no Novo Reino porque o tabu não arrefeceu até aquele momento. A associação entre o porco selvagem e o inimigo e destruidor do jovem deus, que, tal como Aíis, Adónis, Tamuz e Osíris, era um deus do trigo, parece indicar ter o porco papel negativo no ritual. É verdade que, nas primeiras cerimônias de coroação, bois e azeos representavam papel de inimigo²³¹ (Blackman, *op. cit.*, p. 30), mas, no *Livro dos Mortos*, Set ainda aparece como varão e como touro.

A supressão de Set, o varão, e do porco é consistente com a supressão da Grande Mãe e de todos os seus ritos e símbolos. Enquanto, no matriarcado, era um animal favorecido, consagrado às grandes mães-deusas Ísis, Deméter, Perséfone, Bona Dea e Frígia, o porco, no patriarcado, tornou-se o epíteto do mal. O "grande deus" Set ainda era associado, como varão, a Ísis, a porca branca. Mas, enquanto o porco representava originalmente o poder selvagem destrutivo e ctônico da Grande Mãe²³² (A. Jeremias, *Das Alte Testament im Licht des Alten Orients*, p. 331), agora cabia a Set o papel de tio materno assassino, tendo este terminado por ser identificado com tudo que fosse mal.

A afirmação²³³ (Hall e Budge, *Guide to the Fourth, etc., Rooms*, p. 114) de que os porcos eram considerados sagrados ao extremo e, portanto, impuros, o que os levou a não serem comidos no Egito

Como vimos, no mito Osíris é morto por Set duas vezes: numa, ele é afogado no Nilo ou trancado num caixão; na outra, é despedaçado, o que corresponde à malhação pelo pisoteamento.

O despedaçamento do cadáver e o enterro das suas partes nos campos, no ritual de fertilização, é magicamente análogo à inseminação da terra pelos grãos, num ritual que, provavelmente, se relacionava com a forma antiga de sepultamento da população pré-dinástica do Egito, que despedaçava os cadáveres.²³⁵

Outra característica dos ritos matriarcais da fertilidade tornou-se muito importante. Com toda a probabilidade, o falo do rei desmembrado era mumificado como um símbolo do poder fecundador masculino e conservado até a morte do próximo rei do ano. Com base em numerosos exemplos, Frazer demonstrou os últimos vestígios desse rito, em que o espírito da vegetação, na forma de um feixe de espigas etc., era guardado até a próxima sementeira ou colheita e era considerado objeto sagrado.²³⁶ O rei da fertilidade ou o seu substituto — um animal, um feixe de espigas, etc. — sofre um duplo destino. Primeiro, é morto e retalhado, mas uma porção dele, o falo sagrado ou aquilo que o representa, "permanece". Essa parte que "permanece" é guardada "na", ou melhor, "sob" a terra, tal como a semente e o cadáver; a sua "descida" ao mundo inferior é acompanhada por uma trenodia pelos mortos. A descida, ou *katagógia*, como o calendário camponês de festas a denomina, corresponde ao recolhimento dos cereais em câmaras subterrâneas²³⁷ para futura sementeira. A descida e o enterro, portanto, não apenas são idênticos ao funeral dos mortos e à inseminação da terra, mas também correspondem a um ritual de "perpetuação da fecundidade". Nele, o permanente era representado originalmente pelo falo, perpetuado pela mumificação do rei sacrificado ou por símbolos fálicos correspondentes, que eram guardados, juntamente com os cereais, nos subterrâneos, isto é, junto com os mortos, até a "festa da ressurreição" da nova sementeira.

Desde o início, contudo, Osíris não era idêntico a esses jovens deuses da fertilidade. Muito cedo, a ênfase foi colocada não tanto sobre a transitoriedade da figura juvenil como sobre a sua natureza "eterna". Ele é o deus da terra, da natureza e da fertilidade na forma de vegetação, cereal e, em Biblos, de árvore — unindo em si, desse modo, as características dos deuses-filhos da Grande Mãe —, mas ele é também a água, a seiva e o Nilo, ou seja, o princípio vivificador da vegetação. Enquanto, nos Jardins de Adônis, por exemplo, Adônis representa apenas o crescimento, a efígie cerimonial de Osíris, de onde brota o cereal, mostra que ele é mais do que esse cereal, que, na verdade, é também a umidade e a causa primeira da qual surge o cereal. Ele não é só aquele que morre para retornar, mas também aquele que não morre, um "permanente", um paradoxo, a "múmia de membro longo".²³⁸

É fácil demonstrar que esse cognome expressa a natureza essencial de Osíris. Ele está relacionado com alguns aspectos peculiares do mito, que jamais foram acentuados suficientemente e muito menos compreendidos. O mito relata que, ao serem recolhidas as partes do Osíris despedaçado, não foi

até a era cristã, dificilmente pode se conciliar com o fato de um dos príncipes que viveu na décima oitava dinastia possuir 1.500 porcos e apenas 122 bois²³⁹ (Erman e Ranke, *Aegypten und ägyptisches Leben*, p. 529). A importância econômica do porco no Egito permanece incerta; é possível que os porcos, assim como o peixe, fossem a dieta básica do povo, mas, sendo sagrados e impuros, não fossem comidos pelas classes superiores.

possível encontrar o falo e este foi substituído por Ísis por um de madeira, ou seja, um falo de culto, tendo Ísis engravidado do Osíris morto. Portanto, Osíris, privado do falo ou munido apenas de um de madeira, torna-se pai de Horo, característica mais que estranha para um deus da fecundidade.

Em todos os ritos matriarcais da fertilidade, a castração e a fertilização, o culto fálico e o desmembramento são partes interligadas de um cânone simbólico. O problema de Osíris, no entanto, vai mais fundo e requer uma interpretação em muitos mais níveis. Compreender a fertilidade de Osíris apenas como a fertilidade inferior e fálica da terra, como a água, o Nilo fertilizador, a verdura viva da vegetação e os grãos, é limitar o alcance da sua ação; com efeito, toda a natureza de Osíris reside no fato de transcender essa fertilidade inferior.

Ao contrário do "Osíris inferior", a natureza superior dele pode ser compreendida como uma transformação ou nova fase da sua auto-revelação. Ambas as naturezas estão ligadas ao mesmo objeto, o falo de culto.

A morte do rei da fertilidade original levava, como vimos, a duas cerimônias distintas: o desmembramento do corpo e a conservação do falo. O despedaçamento, a sementeira e a malhação correspondem, pelo sentido, ao aniquilamento da personalidade e à destruição da unidade viva. Esse é originalmente o destino do cadáver, do corpo de Osíris. O princípio oposto disso se incorpora na mumificação do falo, a eternização simbolizada pela múmia de Osíris, a "múmia de membro longo".

Essa dúplici significação paradoxal de Osíris, que, evidentemente, existe desde o início, forma a base do seu desenvolvimento na religião egípcia. De um lado, despedaçado, ele é o portador da fertilidade, o rei-adolescente mortal que retorna; mas, como múmia procriadora de membro longo, ele é o permanente e o imperecível. Não apenas é o falo vivo, mas mostra ser também procriador como falo mumificado. Assim, gera o seu filho Horo e, como espírito, como morto, porém permanente, a sua fecundidade adquire um significado superior. Nesse símbolo misterioso, a humanidade exteriorizou um conteúdo importante, que ela percebeu inconscientemente e não soube formular com mais clareza: o sentido da eternidade e fecundidade do espírito, oposto à eternidade e fertilidade da natureza viva.

O grande antagonista de Osíris era simbolizado por Set, o varrão negro, cujo emblema é a antiga faca de silex, o instrumento do retalhamento do cadáver e da morte. Esse Set é o elemento sombrio, malvado e dissolvente, como irmão gêmeo de Osíris; é a figura arquetípica do antagonista. Tanto cósmica quanto historicamente, é o poder das trevas, ao representar as características do matriarcado, quando, como irmão de Ísis, representa o lado destrutivo dela e se opõe a Osíris, que é associado ao patriarcado.

O desmembramento, cujo símbolo é a "faca de Set", a serpente Ápapis e toda a horda demoníaca de escorpiões, cobras, monstros e gorilas, é o perigo que ameaça os mortos.²³⁹ É o perigo da decadência psicofísica e da extinção. As partes mais vitais do culto egípcio, assim como todo o *Livro dos Mortos*, são dedicados a evitá-lo.

A tendência da controvérsia — a superação da morte pela firmeza — encontra em Osíris o representante mitológico-religioso. O princípio dele, antagonico ao hostil Set, se expressa como unidade na mumificação do corpo e na eternização da sua figura.

Osfrís é o auto-realizado que venceu Set e superou o perigo do despedaçamento. Enquanto, no nível matriarcal, renasce do vento-sopro animador por meio da sua mãe-irmã-esposa, ou, nos Textos das Pirâmides, tem a sua cabeça devolvida pela Mãe-Deusa Mut, como símbolo de unidade,²⁴⁰ ele termina por ser cultuado justamente porque se renova a si mesmo. Lemos no *Livro dos Mortos*:

Juntei-me a mim mesmo; tornei-me inteiro e completo; renovei a minha juventude; sou Osfrís, o Senhor da Eternidade.²⁴¹

O fato de o costume funerário arcaico de retalhar os cadáveres ter sido repudiado e até anatematizado pela população que imigrou posteriormente é apenas, como ocorre com frequência, a ocasião histórica que revela uma transformação psíquica muito mais profunda. O desmembramento dos mortos só é praticado entre povos primitivos, que não têm consciência da personalidade e para os quais o motivo decisivo é o temor do retorno dos mortos. No Egito, no entanto, a intensificação da consciência do ego e o desenvolvimento da centrovorsão são particularmente claros; para esse desenvolvimento, justamente esse despedaçamento é tido como a maior ameaça, enquanto a preservação da figura pela mumificação é o bem supremo. O Osfrís mumificado pôde se tornar o legítimo expoente dessa tendência, porque, mesmo na época mais remota do culto matriarcal da fecundidade, ele já era, como portador e representante do falo de culto, aquilo que "permanece".

O mais antigo símbolo de Osfrís é a *djed* e o seu primeiro lugar de culto, Tatu, a antiga Busfrís do delta do Nilo. A *djed* é um pilar cujo hieróglifo significa "duração". Geralmente entende-se a *djed* como um tronco de árvore que exige, na parte superior, os cotos laterais dos galhos cortados. Em todo caso, tinha o tamanho e o peso de uma árvore, como se vê nas ilustrações que mostram o levantamento da *djed* nas festividades de culto. Ademais, o culto de Osfrís indica, de modo pleno, que ela era um tronco. Ísis foi buscar o corpo de Osfrís em Biblos, na Fenícia, guardado num tronco que o rei do local, esposo da "Rainha Astarte", tinha usado como coluna no vestibulo da corte. Essa árvore, que Ísis "separou da viga",²⁴² foi embalsamada e envolta em linho, e, nos tempos de Plutarco, ainda era venerada como "madeira de Ísis", em Biblos. Já tratamos da significação do culto da árvore em Biblos em sua relação com Ísis e Osfrís e a incorporamos às relações do amante-filho com a mãe-deusa. Aqui queremos chamar a atenção para uma outra característica, isto é, a significação da árvore – o cedro do Líbano – para o Egito. Os vínculos culturais e culturais entre Biblos, na Fenícia, e o Egito datam de tempos muito remotos.*

A árvore, e especialmente uma gigantesca como o cedro do Líbano, representa – comparada à vegetação transitória, que vem e vai a cada ano no Egito pobre de árvores – a durabilidade, e é compreensível que, nas épocas primeiras, se tornasse o símbolo da *djed*, do durável, apesar de ser algo crescido. No Egito primitivo, a madeira era o vivo-durável, ao contrário do mor-

* Se a proposição improvável de que Osfrís era originalmente o deus sumeriano Asar e alcançou o Egito via Mesopotâmia²⁴³ for correta, Biblos se torna ainda mais importante como ponto de encontro cultural. Na época do culto matriarcal da fertilidade, o Egito parece ter sido culturalmente dependente de Biblos, como sugere o mito, ao afirmar que Ísis trouxe Osfrís de Biblos para o Egito.

to-durável da pedra e do vivo-perecível da vegetação.* Na esfera cananéia de cultura, cujo centro era Biblos, o tronco da árvore era consagrado à Grande Mãe, a "Rainha Astarte", e era justamente aquele tronco com os tocos dos ramos cortados;²⁴⁵ em todo caso, ela faz parte da categoria geral das árvores e estacas sagradas.

Outra característica igualmente importante é a identidade do tronco de árvore com o caixão de madeira, ou seja, com a parte mais importante do ritual funerário dos egípcios.

O enterro mítico de Osfrís no caixão-árvore por Set, assim como o episódio em Biblos, acentuam a natureza *djed* de Osfrís como coluna-árvore-deus e como múmia. A múmia e o caixão da múmia são, no entanto, meios de conservação e Osfrís, tanto como coluna, como árvore ou como múmia, é idêntico ao falo de madeira do culto, que substitua o falo mumificado do rei sazonal.

Segundo a crença egípcia, pela qual as partes despedaçadas de Osfrís são distribuídas pelos mais diversos locais de culto, encontra-se a coluna vertebral enterrada em Dedo; e a coluna *djed*, com a sua forma articulada, bem se presta a essa idéia. A coluna se compõe de dois segmentos. Derivado originalmente do tronco de uma árvore, o segmento superior, correspondente à copa da árvore, com as suas quatro cepas, é correlato da região do pescoço e da cabeça de Osfrís, ao passo que o segmento inferior, que corresponde ao tronco, foi associado à espinha dorsal. Como tantos outros fetiche egípcios, a coluna *djed* nos mostra, com clareza, o modo como a figura original se humanizou. Primeiro brotaram braços, como no muro oeste do templo de Abido; depois foram pintados os olhos;²⁴⁶ e, por fim, equiparou-se a coluna a toda a figura de Osfrís.

A maneira pela qual a coluna *djed* surgiu foi demonstrada por Budge, segundo nos parece, de modo inequívoco.²⁴⁷ A partir de uma comparação entre as pinturas, ele estabeleceu que ela teria sido formada pela combinação do sacro de Osfrís, a parte inferior da coluna vertebral, com o tronco da árvore dedicado ao velho deus de Busfrís, sobre a qual foi posta: . O símbolo *djed* comum é uma estilização dessa combinação: .

Conjugam-se aqui três componentes. O primeiro é fálico, visto que o sacro, "a parte mais baixa da espinha dorsal de Osfrís era, segundo se acreditava, a sede da sua virilidade". O segundo componente é a citada "duração". O fato de o sacro, a parte óssea da coluna, aparecer aqui no lugar do falo, enfatiza, do mesmo modo que a característica da coluna, a natureza do "permanente". Por isso, o símbolo *djed* e a imagem do tronco com as cepas podiam se fundir facilmente entre si, tanto na forma como no sentido.

Mas o terceiro fator, para nós o mais importante, é a "elevação", isto é, o fato de o sacro ter sido assentado no topo do tronco da árvore.

Desse modo, "o que gera permanentemente", o falo "elevado" e "superior", passa a ser a cabeça, que prova ser algo que gera permanentemente, isto é, um símbolo do espírito. Do mesmo modo como o falo solar é um sím-

* Também a carpintaria, como processo sagrado, pertence a esse cânone. Considerava-se a madeira, assim como o leite e o vinho, um princípio de vida de Horo-Osfrís,²⁴⁴ o óleo de cedro, com as suas qualidades de preservação e endurecimento, desempenhava importante papel no embalsamamento.

bolo do espírito, aqui esse símbolo é a "cabeça" da árvore, que, ao nascer a árvore, se torna o que está gerando e dando à luz, e tanto "o que gera permanentemente" como o "nascido" são representados como "elevados" e não como algo inferior, conforme o demonstra o próprio ritual.

Como a sublimação, isto é, a elevação e transformação do princípio inferior em superior, foi o componente mais importante do símbolo *djed*, a sua parte superior foi, mais tarde, facilmente identificada com a cabeça de Osíris.

Essa reunificação da cabeça com o corpo, destinada a produzir uma figura inteira e a anular o desmembramento, é uma das partes mais importantes do culto de Osíris. Um dos capítulos do *Livro dos Mortos* tem como título "De Como Não Deixar que a Cabeça de um Homem Seja Cortada e Separada Dele no Mundo Inferior".²⁴⁸ A restituição da cabeça era absolutamente essencial à recomposição de Osíris, e aquilo que sabemos do culto dos mistérios de Abido o confirma. O conteúdo desse culto é "a reconstituição do corpo de Osíris":

O coroamento da *cena* era a ereção da espinha dorsal de Osíris e a colocação da cabeça do deus sobre ela.²⁴⁹

Desse modo, a coluna *djed* se torna o símbolo de Osíris, o permanente, que reúne a cabeça e o corpo e, por isso, pode dizer de si mesmo: "Tornei-me inteiro e completo."

Esse significado da *djed*, de união de cabeça e espinha dorsal, é atestado também por uma oração que devia ser proferida ao se colocar uma *djed* de ouro na nuca de um morto:

Levanta-te, Osíris, tens a coluna vertebral, ó coração silencioso, tens as ligaduras do teu pescoço e das tuas costas, ó coração silencioso. Coloca-te sobre a tua base.^{250*}

Dois motivos determinam a crença egípcia na vida futura e ambos estão associados a Osíris. Um é a duração perpétua, a conservação da figura e, portanto, da personalidade, no culto funerário, pelo embalsamamento e pela salvaguarda das múmias nas pirâmides; o outro é a ressurreição e transformação.

A figura de Osíris está ligada, desde o início, ao princípio da ascensão. A sua antiga representação mostra-o como "o Deus no Topo da Escadaria".²⁵¹ Ele é a escada que vai da terra para o céu, e aqueles que não podiam ser enterrados em Abido tentavam ao menos colocar uma pedra ao pé da "escadaria do Grande Deus".²⁵² Budge²⁵³ escreve:

Há uma referência a essa escada nos Textos das Pirâmides. Ela fora feita originalmente para Osíris, que, por seu intermediário, subia ao céu. Fora instalada por Horo e Set, cada um dos quais segurou um lado, quando ajudaram o Deus a subi-la; nos túmulos do Antigo e Médio Impérios, encontraram-se diversos modelos de escada.²⁵⁴

* É prometido ao morto que ele se tornará um ser espiritual perfeito, um *khu*, e que, no festival do Ano Novo, se juntará aos seguidores de Osíris. Esse é um indício importante quanto à significação da coluna *djed* no festival do Ano Novo, que será discutida mais adiante.

Osíris, o deus da fecundidade, o despedaçado que supera o despedaçamento, assim como o Senhor da ascensão e da escada celeste, é, no nível cósmico da mitologia, equivalente a Osíris, o Deus da Lua.

Briffault²⁵⁵ reuniu grande quantidade de material, comprovando ser a realidade de Osíris originalmente de caráter lunar. Mas, aqui, também se trata de uma conexão arquetípica. No matriarcado, a realidade devida à fecundidade do amante-adolescente sempre é associada à lua; ambos esquartejados e renascidos, são geradores de fertilidade. O que importa reconhecer, no entanto, é o quanto a figura de Osíris transcende justamente essas conexões matriarcais.

O fato de Osíris ter ressuscitado da terra para o céu²⁵⁶ e de haver superado a morte e o despedaçamento torna-o líder da humanidade como exemplo da transformação e da ressurreição. No *Livro dos Mortos*, o morto que se identifica com Osíris diz: "Ergui uma escada para o Céu entre os deuses e sou um ser divino entre eles." A ascensão e ressurreição de Osíris correspondem a uma transformação psicológica; esta, como projeção mitológica, é apresentada na união do Osíris inferior e terreno com o superior, ou como a união do Osíris corporal, despedaçado na morte e reconstituído, com a alma de espírito superior e com o corpo espiritual. Essa autotransformação, ressurreição e sublimação, que é, ao mesmo tempo, auto-unificação, é descrita como a união de Osíris, Deus do Mundo Inferior, com o Deus do Sol, Rá.

Nas ilustrações do *Livro dos Mortos*, a ascensão de Osíris²⁵⁷ é representada como surgimento do sol-Horo, símbolo da vida, da coluna *djed*, mostrando a própria coluna posta entre os dois picos gêmeos do nascente e do poente. Nesse caso, a *djed* é o corpo material de onde assoma a alma solar. Por outro lado, no festival de Mênfis, adorava-se a múmia com uma *djed* no lugar da cabeça,²⁵⁸ ou seja, a integridade do corpo recuperada pela restituição da cabeça.

Tatu Busíris, o mais antigo santuário de Osíris, está situado num nome cujo emblema teve grande importância para o desenvolvimento do seu simbolismo. Podemos remontar ao desenvolvimento dos símbolos básicos do culto de Osíris, quando da sua mudança de Busíris para Abido. Ele incorporou os símbolos do antigo deus reinante Anzti, o Senhor de Busíris original, que eram o azorrague e o cetro. O símbolo de Anzti consistia, ademais, de um corpo em forma de poste, ou fasces, encimado por uma cabeça com duas plumas de avestruz,²⁵⁹ sendo claro que Osíris pôde assimilar ambos os símbolos, os fasces e a cabeça.

Ocorreu o mesmo quando a religião de Osíris assimilou os símbolos de Abido. Nesse caso, também os velhos símbolos, aliados ao culto local do "Primeiro entre os do Oeste", ou seja, um deus dos mortos, se acomodaram com a maior facilidade à natureza de Osíris.

Depois de Osíris ter-se estabelecido em Abido, o emblema local – que carrega numa estaca uma espécie de cabeça com duas plumas de avestruz e o sol – foi equiparado ao símbolo de Anzti e à cabeça de Osíris. Um antigo modelo mostra essa coluna de Abido, encimada por uma cabeça-relíquia, com o seu sol e as suas plumas, "plantada no hieróglifo da montanha".²⁶⁰

A relação com o sol é reforçada pelo fato de que, no símbolo de Abido, o pé da coluna é ladeado por dois leões, os *akeru*, os símbolos do sol nascente e poente, do ontem e do hoje. Eles são apresentados nas vinhetas flan-

quando o sol levante e o sol poente.²⁶¹ O símbolo de Osíris em Abido foi – fato que Winlock não percebeu – o sol poente; adorava-se o deus local, tal como a Osíris, como o “Primeiro entre os do Oeste”, isto é, o sol poente e deus dos mortos; e, mais tarde, passou-se a considerar Abido o local onde fora enterrada a cabeça de Osíris.

Se resumirmos o simbolismo desse desenvolvimento “sincretístico”, veremos que ele é extremamente significativo. Osíris, a cabeça de Osíris e Osíris como sol são correlatos, porque o sol e a cabeça correspondem ao símbolo espiritual de Osíris. A cabeça de Anzti, a cabeça de Abido e a cabeça de Osíris são uma só. Mas como está “na direção do oeste”, Abido se tornou o local onde se adorava Osíris como sol poente e deus dos mortos e onde “repousa a cabeça de Osíris”.

Osíris, no entanto, não é apenas o sol que afunda; afirma-se que o emblema de Abido também simbolizava a “Cabeça-Alma” de Rá, sendo os seus adoradores descritos como tendo cabeça de Horo e como demônios de cabeça de chacal, o que indica que cultuavam tanto o sol nascente como o poente.

Osíris tem duas formas: é o deus do mundo inferior ocidental e dos mortos, do mesmo modo como é o Eterno e o Senhor do Céu. Originalmente, era o Soberano da Terra e do Mundo Inferior que reinava no oeste, ao passo que Rá, o Senhor do Céu, reinava no leste. Mas já bem cedo ocorreu a união na estrutura dupla de Osíris, na dupla alma:

O teu corpo material vive em Tatu (e em) Nif-Urtet, e a tua alma vive no Céu todos os dias.²⁶²

A afirmação mitológica acerca da dupla natureza de Osíris, a unidade entre Osíris e Rá, corresponde à asserção psicológica sobre a união do coração-alma (*ba*), que é o centro transpessoal do corpo, com a alma espiritual ou corpo sutil (*khu*). Nessa união está o mistério de Osíris:

Sou a alma divina que habita nos divinos Deuses Gêmeos. Pergunta: Quem, pois, é este? Resposta: É Osíris. Ele vai a Tatu e ali encontra a alma de Rá. Os deuses se abraçam e Almas divinas nascem dentro dos Divinos Deuses Gêmeos.²⁶³

Esse mesmo capítulo contém outras formulações dessa dupla natureza, tais como:

Ontem é Osíris e Hoje é Rá no dia em que destruirá os inimigos de Osíris e estabelecerá como príncipe e soberano o seu filho Horo.

Conheço o deus que mora ali dentro. Quem, pois, é este? É Osíris; ou (como outros dizem), o seu nome é Rá, (ou) o Falo de Rá, com o qual ele se uniu a si mesmo.

Mais uma vez, no “Livro das Coisas que São e das Coisas que Serão”, temos:

Quem, pois, é este? É Osíris; ou (como outros dizem), é o seu corpo morto, ou (como outros dizem), é a sua imundície. As coisas que são e as coisas que serão são o seu corpo morto; ou (como outros dizem), são eternidade e sempiternidade. A eternidade é o dia e a sempiternidade, a noite.

O deus que gera a si mesmo é descrito mais particularmente como *khepri*, o escaravelho ou besouro estercoreiro. Devido ao fato de rolar uma bola de esterco diante de si, esse besouro era venerado como o princípio que movimenta o sol. Outro fator importante é que, tendo concluído a sua tarefa, ele enterra o sol-bola num buraco da terra e morre; na primavera seguinte, o novo besouro sai, como o novo sol, da bola e da terra. É, por conseguinte, um símbolo do “Autogerado”, sendo considerado “Criador dos Deuses”. Diz Budge:

Forma do sol nascente, o seu lugar é o barco do deus-Sol.

É o deus da matéria, prestes a passar da inércia para a vida, assim como do corpo mortal, do qual está em vias de surgir um corpo espiritual e glorificado.²⁶⁴

Mas esse *khepri* é também o símbolo do coração (*ab*). E, mesmo que se iguale ao coração-alma que anima o corpo do homem e do qual se diz “meu coração, minha mãe”, Osíris é transpessoal. O coração é a figura do escaravelho autogerado, é a sede dos poderes da consciência, que depõem e decidem no Julgamento dos Mortos e, no mito da criação de Mênfis, é o órgão criador por excelência.*

O Coração faz surgir todos os resultados e a língua repete (exprime) o pensamento que o Coração criou... O demiurgo que criou todos os deuses e o seu *kas* em seu Coração.²⁶⁵

O hieróglifo de “pensamento” é escrito com o ideograma de “coração”, o que indica que o coração-alma é um princípio espiritual. Ao mesmo tempo, é o princípio libidinal de toda a vida na terra, o que explica por que a forma fálica de Osíris – o bode ou carneiro de Mendes (*ba*) – é identificada com o coração-alma (*ba*).

Contudo, Osíris é não apenas o princípio fálico inferior, como também o princípio solar superior; é ainda o pássaro *benu*, a fênix grega:

Tu és a Grande Fênix que nasceu nos ramos da árvore, na grande Casa dos Príncipes em Heliópolis.²⁶⁶

A auto-renovação e o nascimento da árvore como nascimento “superior” são correlatos. O Osíris nascido da árvore é, no mesmo sentido, auto-nascido como o ressuscitado do caixão, porque Osíris, a árvore e o caixão são uma só e mesma coisa. Por isso, o nascimento da árvore equivale ao renascimento: Osíris é o sol que se eleva da árvore,²⁶⁷ do mesmo modo como é o símbolo da vida que surge da coluna *djed*. Essa vinhetilha ilustra um dos mais antigos capítulos do *Livro dos Mortos*, o décimo quarto, que talvez remonte ao ano 4266 a.C. (?), e começa com as palavras que resumem todos os pontos essenciais do mistério de Osíris:

Sou Ontem, Hoje e Amanhã, e tenho o poder de nascer uma segunda vez; sou a divina alma *akhu* que criou os deuses.

Originalmente, resolvia-se o problema da morte pela concepção de que o além-mundo era apenas a continuação do aquém. A mudança de perspectiva resultou numa resposta espiritual, e não materialista, a esse problema,

* O caráter auto-renovador do *khepri* tem aqui importância básica. Se, como pensa Briffault, uma significação originalmente lunar foi transferida para o sol, é irrelevante nesse contexto.

mudança que também se reflete na transformação de Osíris; ela pode ser vista, de maneira muito clara, num diálogo entre o Osíris morto e Atum, espécie de deus criador. Diz este último:

Dei glorificação em lugar de água, ar e satisfação dos sentidos, e um coração leve em lugar de pão e cerveja.

E conclui com a seguinte promessa:

Viverás mais do que por milhões de milhões de anos, uma era de milhões. Eu, porém, destruirei tudo que foi por mim criado. A terra voltará a ser o oceano primevo, o dilúvio de águas que foi no princípio. Sou aquele que permanecerá, ao lado de Osíris, depois de me transformar novamente numa serpente, que nenhum homem conhece, que nenhum Deus viu.²⁶⁸

A resposta de Atum ultrapassa o além-mundo; é uma resposta escatológica que traz em si a promessa da perpetuidade, mesmo quando o mundo reverter ao estado urobórico. "Ao lado de Osíris" — essa é a promessa feita à alma imortal de ser a companheira eterna do deus criador. A identidade de Osíris com a alma humana e com o poder criador primordial garante, desse modo, a identidade com o poder criador de deus. É esse o mesmo sentido que podemos perceber na misteriosa afirmação do morto, que descreve a sua transformação em Osíris como uma iniciação no mistério da metempsicose:

Entre como homem sem entendimento e sairei na forma de um espírito forte; e considerarei a minha forma, que será a dos homens e mulheres por todo o sempre.²⁶⁹

São abundantes as falsas teorias que tentam provar que os conteúdos simbólicos dessa passagem expressam uma espiritualização posterior. No entanto, o que é demasiado característico, a passagem não pertence, de forma alguma, a um capítulo posterior; foi tirada de um texto deveras solene, que resume a essência do *Livro dos Mortos* num único capítulo, cuja versão abreviada é atribuída à Primeira Dinastia.*

O Osíris da dupla alma é, portanto, o sol dos mundos inferior e superior, aquele que se unifica a si mesmo e preserva a sua figura, mas é também o que se transforma na ascensão; ele é o vencedor da morte e o autogerador que possui o segredo da criação e do mistério da ressurreição e do renascimento, pelos quais a energia inferior se transforma na superior.

A transformação do rei morto em espírito e habitante do Céu²⁷⁰ ocorre porque ele é seguidor de Osíris, é a sua "osirificação"; a natureza desta consiste na unificação das partes da sua alma; a sua condição prévia é a conservação da múmia e a vivificação mágica desta. Todo o propósito do ritual do *Livro dos Mortos* é tornar imortal o corpo terreno mediante a união das suas partes e a prevenção contra o seu desmembramento.

A conservação do corpo pela mumificação, a sua purificação e a purificação do *ka*, a alma-imagem pertencente ao corpo, são as preliminares do

* Pouco importa se datamos a Primeira Dinastia com Petrie, em 4300 a.C., ou, com Brested, em 3400 a.C. Em ambos os casos, remontamos aos primórdios da época histórica.

grande mistério de Osíris, que é a germinação* do corpo espiritual a partir do cadáver mumificado.²⁷²

O coração-alma (*ba*), um falcão de cabeça humana, que é o princípio da vida do corpo e da múmia, está relacionado com a alma espiritual (*khu*),²⁷³ que é o princípio da vida do corpo espiritual (*sahu*). Enquanto a *khu* é imortal, o seu companheiro coração-alma é material e imaterial, conforme lhe aprouver. O coração-alma, a alma espiritual e o coração, o escaravELHO, são grandezas correlacionadas.

Naturalmente, essas almas-partes ou partes da alma são projeções mitológicas, não podendo ser definidas de maneira mais estrita. O que importa é a tarefa da sua transformação ascendente e da sua unificação, que produz o ser duplo, o imortal Osíris-Rá; é a "Grande Obra" realizada por Osíris e, depois dele, pelo rei.

Nesse processo, a alma *ka* desempenha papel especialmente importante. Compreender a alma *ka* é muito difícil, porque ela não corresponde a nenhum conceito da consciência moderna e é de natureza arquetípica. Ela foi interpretada como sósia, gênio, divindade protetora, nome e alimento; é uma "entidade" jovem e imortal, razão pela qual "morreu" é idêntico a "ir viver com a sua *ka*",²⁷⁴ expressão cujo significado Moret resume da seguinte maneira:

Por esse nome *ka*, deve-se entender, portanto, não apenas o princípio de vida do faraó, dos deuses e dos homens, mas o conjunto das forças vitais e a comida que alimenta e sem a qual perece tudo que existe no universo.²⁷⁵

Dessa alma *ka* é dito:

Essa *ka* é o pai e o ser que faz o homem viver; ela dirige o intelecto e as forças morais, dá vida física e espiritual.²⁷⁶

Ka está relacionado com *ka-u*, "alimento", isto é, é também um símbolo elementar da libido e da vida:

* Uma questão que não pode ser respondida é a de saber se a significação do grão, em suas muitas permutações, em particular como símbolo de transformação espiritual nas religiões de mistério, não estaria ligada originalmente ao fenômeno da fermentação e da preparação de licor intoxicante. Porque Osíris não é apenas um deus do trigo, mas também um deus do vinho; ademais, a Festa da Epifania, a 6 de janeiro, quando é comemorada a transformação da água em vinho, nas bodas de Caná, é também o aniversário da transformação água-vinho realizada por Osíris²⁷¹ (Gressmann, *Tod und Auferstehung des Osiris*). As bebidas intoxicantes e as orgias da fertilidade estavam sempre associadas umas às outras no mundo antigo — e ainda o estão, nas sociedades primitivas. Com efeito, a transformação dos grãos em bebida deve ter causado forte impressão na humanidade, em toda parte, como um dos mais surpreendentes exemplos de mudança natural. A base do licor, seja ele grãos, arroz, milho, tapoca, etc., é invariavelmente um fruto da terra, um "Filho da Terra", que ocupa lugar central no ritual de fertilidade. Por meio da sua estranha transformação, esse produto da terra adquire caráter intoxicador do espírito e se torna um sacramento, servindo de mediador à revelação, à sabedoria e à redenção. Essa antiquíssima base do mistério ainda é transparente, não apenas no simbolismo dionisíaco e cristão do vinho, mas onde quer que a intoxicação sacramental desempenhe um papel. Seria surpreendente se as doutrinas secretas da transformação, que floresceram no mundo antigo até a época dos alquimistas, não estivessem ligadas a esse fenômeno elementar. A *prima materia* como o corpo do morto, a sua sublimação e a subida do espírito, a libertação do espírito do corpo, a transubstanciação, etc. são processos que tinham um lugar no mistério da intoxicação e ilustram, ao mesmo tempo, a história espiritual do Filho da Terra ou Filho do Milho, de modo que essas imagens podem muito bem ser os protótipos simbólicos da transformação espiritual. Sendo arquetípicas, essas associações não ficam confinadas ao Ocidente; por exemplo, encontramos no México o mesmo vínculo entre o jovem deus do trigo e a intoxicação, nele representado pelas divindades pulques.

Dessa *ka* essencial e coletiva, uma substância primordial que vive no céu, os deuses retiram uma *ka* individual para o rei.

Quando a *ka* e o corpo são purificados e unidos, o rei, tal como Osíris antes dele, e todos os indivíduos depois dele, é "um ser completo que alcança perfeição".

A alma *ka* é, portanto, uma prefiguração arquetípica daquilo que hoje chamamos o "self", e, na sua união com as outras partes da alma e na transformação da personalidade através dela, encontramos, pela primeira vez, como projeção mitológica, o evento psíquico que designamos hoje como "indivuação" ou "integração da personalidade".

Por meio dessa união das partes da alma, o rei se torna um *ba*, um coração-alma que habita entre os deuses e possui o alento da vida; ele é agora um *akhu*, um ser espiritual perfeito:

O rei renasce na glória do horizonte oriental *akhet*, e aquele que nasce no leste se torna um *akh* (um glorioso e reluzente).²⁷⁷

As afinidades arquetípicas entre luz, sol, espírito e alma, que se referem a Osíris e à sua transformação, raras vezes foram expressas de maneira mais clara.

Vistos à luz desse fundo simbólico e mitológico, os atos rituais revelam mais facilmente o seu significado.

O nosso conhecimento do ritual de Osíris vem de três fontes: os festivais de Osíris, especialmente a elevação da coluna *djed* na festa da primavera em Tatu Busíris, a cerimônia da coroação e o festival Sed dos reis, cujo propósito era o fortalecimento e a renovação do poder real.

Em mais de uma ocasião, assinalamos a significação de Osíris para a fertilidade, assim como a sua ligação com a Grande Mãe. No entanto, esse estágio já fora ultrapassado à época em que se celebrava, em Tatu, o ritual de Osíris como festa da primavera; ainda havia vestígios da velha realeza sazonal, mas a característica dominante era a idéia de "duração", que deu nome à coluna *djed*, assim como à cidade.

Depois do eclipse do seu caráter lunar, Osíris veio a personificar o ano inteiro, conforme mostram as 365 luzes que acompanham os seus barcos na festividade de todas as almas, no vigésimo segundo dia de Khoiak.²⁷⁸ A effigie de madeira de Osíris, que fora enterrada no solo, no ano precedente, era desenterrada e, tendo sido substituída por uma nova, colocada sobre ramos de sicômoro,²⁷⁹ como símbolo da elevação, da ressurreição e do nascimento do ano e do sol anual a partir da árvore. A ereção da *djed*, que é o principal conteúdo da festa, simboliza a "ressurreição de Osíris", isto é, a revivificação do morto; portanto, não é a ressurreição de um deus jovem e vigoroso da vegetação.²⁸⁰

O calendário de festas de Dendera diz:

Quanto ao último dia do quarto mês de Akhet, o levantamento da *djed* ocorre, em Busíris, naquele dia do sepultamento de Osíris na região de B'h, na catacumba abaixo das árvores *isd*; porque, naquele dia, o divino corpo de Osíris nasce nele depois da colocação de Osíris no invólucro.

No dia seguinte a essa elevação e ressurreição, celebrava-se o Ano Novo; era o aniversário de Horo de Edfu, também prescrito como o dia da coroação do rei egípcio e da celebração do festival Sed, dedicado à renovação periódica da realeza egípcia.

Nesse ritual, ainda se reconhece o sepultamento do rei do ano velho, definitivamente assassinado e a entronização do novo; o levantamento da coluna *djed* corresponde, no antigo ritual de fecundidade, à mumificação sacral do falo e ao assassinato do rei sazonal, o que é confirmado pelo vínculo entre o levantamento da *djed* e a entronização do novo rei. Assim, vemos também, na festa outonal da colheita, que o rei Horo, como símbolo do antigo espírito da vegetação, corta com a pequena foice um feixe de espigas.

A relação entre a entronização do rei Horo e a simultânea ressurreição e elevação de Osíris revela, entretanto, algo mais que não significa apenas a superação do velho pelo novo. No mito de Osíris, os vestígios do conflito original entre o velho e o novo rei, tão evidentes nos ritos da fertilidade, são ultrapassados de modo integral por uma nova constelação psíquica em que o filho tem com o pai uma relação positiva.

No mito de Osíris, a figura e o ritual da Ísis terrível e matriarcal são substituídos pelo domínio do rei Horo, sob a proteção patriarcal de Osíris, de quem se diz que "deixa o filho no lugar do pai". Ísis o ajuda nisso: ela estabelece uma demanda em favor da legitimidade do filho e da reivindicação deste ao trono, levando os deuses a reconhecer a paternidade de Horo, a base do patriarcado.

A substituição da época matriarcal pela patriarcal é um processo arquetípico, ou seja, é um fenômeno universal e necessário da história da humanidade. Interpretamo-la nesse sentido, sem considerar a possível e até provável conquista de um Egito matriarcal pré-dinástico por tribos patriarcais leais a Horo e sem discutir a possível união de um culto posterior de Horo-sol com um culto precedente de Osíris-lua.

Moret examinou a substituição desse "sistema uterino" matriarcal. Ele fala de uma "evolução da sociedade, do sistema uterino, em que cada mulher do clã acredita ser impregnada pelo totem, para o sistema paternal, em que o marido é o verdadeiro pai", e associa esse desenvolvimento à passagem do poder do clã para a família e do poder da comunidade para o indivíduo. Ainda vamos tratar do papel que o rei-deus desempenha como "Grande Indivíduo" na substituição do domínio da Grande Mãe pela consciência representada pelo herói.*

É interessante que ainda se encontrem indícios desse deslocamento tão significativo no rito e no mito egípcios. As primeiras capitais do Alto e do Baixo Egito são cidades de Mães-deusas arcaicas, as "duas soberanas do esplendor perpétuo": a deusa-abutre Necbet, de Nequen, no Alto Egito e a deusa-serpente Uatchit, de Buto, no Baixo Egito. No mito de Osíris, a cidade de Buto é relacionada, de maneira sinistra, com o motivo do despedaçamento; nela, Horo é morto pelo escorpião, um animal de Ísis e, lá, o cadáver redescoberto de Osíris é despedaçado por Set.

Tanto Buto como Nequen são cidades duplas, conhecidas como Pe-Dep e Nequeb-Nequen. É significativo que, no norte e o sul, as cidades de Horo

* Ver Apêndices.

e as cidades da mãe estejam localizadas uma diante da outra em margens opostas do rio.

Ainda podem ser vistos, no ritual, vestígios do antiquíssimo conflito entre o Horo patriarcal e os antigos soberanos matriarcais. Por exemplo, na representação cerimonial da batalha entre Pe e Dep, Horo é primeiro agarrado, mas o final mostra o seu incesto vitorioso com a mãe, o que comprova ser ele um herói.²⁸¹ Mais tarde, na época das Dinastias históricas, os símbolos do abutre e da serpente, das divindades femininas vencidas, aparecem como emblemas na coroa dos reis Horo, sendo os seus nomes incluídos no título real quântuplo.

Esses reis patriarcais, os "filhos de Horo", que tomam posse do legado de Osíris, se tornam necessariamente vingadores do pai e adversários do tio materno Set, inimigo mortal de Osíris. Pouco importa se, como resultado disso, o papel de um "Horo mais velho" recai sobre um "Horo mais novo": a proteção que Osíris estende ao seu filho deriva das suas antigas batalhas com Set. Nessa luta, Horo arranca os testículos de Set; a ferida que Horo recebe no olho fica curada, o Osíris morto é devolvido à vida com a ajuda desse mesmo "olho de Horo" e Horo é, desde então, investido dos símbolos do poder: dois cetos, aos quais são incorporados os testículos de Set.²⁸² O restabelecimento de Osíris é idêntico à sua ressurreição e transformação, que o tornam rei dos espíritos e fazem do seu filho Horo rei terreno.

Portanto, o requisito da entronização e do reinado do filho Horo é a elevação e espiritualização do seu pai Osíris. Por isso, a elevação do morto, simbolicamente idêntica ao levantamento da coluna *djed* e à colocação da effigie do Osíris do ano anterior sobre os ramos, precede cada vez tanto a entronização de Horo como o festival Sed.

Uma interpretação que supõe tratar-se, nesses rituais, apenas de rogar a ajuda do morto é absolutamente insuficiente. A relação estreita entre o ritual de Osíris, as cerimônias de coroação e o festival Sed torna impossível uma interpretação generalizadora.

Um dos fenômenos básicos do totemismo e dos ritos iniciáticos é que o totem ou os ancestrais renascem no iniciado, arranjam nele uma nova morada para viver e formam o seu eu superior. O efeito disso abrange desde a elevação do herói Horo, relacionada com a transfiguração do seu pai Osíris, até o fenômeno cristão da descida de Deus no homem e o processo de individuação do homem moderno.

Entre o filho que, como herói, se auto-regenera, a sua descendência divina e o renascimento do pai morto no filho existe uma relação fundamental, formulada na frase: "Eu e o Pai somos um." A prefiguração mitológica disso no Egito se realizou no evento repetidamente acentuado: Horo, como filho e vingador do pai Osíris, se torna senhor do mundo, mas, ao mesmo tempo, o seu reinado terreno está fundamentado no domínio psíquico de Osíris sobre o reino dos espíritos.

O levantamento da coluna *djed*-Osíris ocupa posição central na entronização de Horo e no festival Sed. A sucessão hereditária dos reis Horo se baseia nesse ritual. Nele, a legitimidade da sucessão do filho, que sempre é Horo, e a elevação do pai, que sempre é Osíris, são estabelecidas arquetipicamente e celebradas como lei mundial. A linhagem patriarcal pai-filho, como fenômeno espiritual da substituição das gerações e de sua ligação mági-

ca, se baseia justamente na identidade entre eles, que existe apesar do antagonismo. Cada rei era Horo e se torna Osíris. Cada Osíris foi Horo. Horo e Osíris são um só.

Essa identidade é reforçada pela figura de Ísis, que se relaciona com ambos como mãe, esposa e irmã: mãe, porque dá à luz Horo e desperta o Osíris morto para uma nova vida; esposa, porque concebe Horo por meio de Osíris e os filhos de Horo através deste; irmã, porque, se equiparmos a função da irmã com o papel desempenhado por Atena com relação a Perseu e Orestes, Ísis luta em favor dos direitos dinásticos do Osíris morto e do Horo vivo.

Como filho e herdeiro, o rei Horo reina no "mundo terreno", cuja fertilidade fálica representa. As cerimônias de coroação mostram que ele se tornou o sucessor permanente do antigo rei da fertilidade e o modo como isso ocorreu. O sacrifício original desse rei fora substituído por uma luta com o seu representante; agora, essa luta com o mal cabe ao herói e rei vitorioso. A derrota de Set por Horo, que tem papel tão importante no festival de Edfu²⁸³ e nas cerimônias de coroação, assim como na elevação da *djed* no decorrer do festival Sed, é a condição da fertilidade triunfante do rei-deus. Esta se manifesta tanto na identificação de Horo com o deus-touro fálico de Min ou com o deus criador Ptá, como na incorporação da energia dos testículos de Set e na vitória do deus dos cereais, no matrimônio sagrado com Hator, em Edfu, ou no ritual outonal da colheita dos reis.

O rei-filho-de-Horo já não desempenha o papel transitório de rei anual da fertilidade, associado a uma Mãe-Rainha da terra, mas agora é o pai gerador, que continuamente fertiliza a terra e dispõe patriarcalmente da sua prole.

A sua função tornou-se independente do ritmo natural, que recebera expressão sagrada no antigo ritual da fertilidade. Mas ela só alcançou independência porque encontrou apoio numa autoridade que era também independente do processo natural e da sua periodicidade. O rei terreno, tal como o divino Horo filho com o qual se identificava, precisavam de uma sanção superior, o que eles encontraram no princípio espiritual da duração, da imprecibilidade e da eternidade, representados pelo pai, Osíris.

No matriarcado, a morte e a ressurreição ocorriam no mesmo plano terreno; a morte significava a cessação da fertilidade e a ressurreição, o ressurgimento da vegetação viva. Mas ambos os pólos permaneciam presos ao ritmo da natureza.

Com Osíris, no entanto, a ressurreição significa elevar-se à natureza superior, à alma perfeita e indestrutível e estar liberto do processo da natureza inferior. Isso significa ser Deus, ser estrela, eterno e ter transcendido o mundo fenomenal. Com isso, porém, agora se associa a entronização de Horo como filho de Osíris. Como o filho de Ísis, ele seria apenas um fugaz deus da vegetação, tendo as suas raízes assentadas na natureza eterna, mas eternamente mutante, da Grande Mãe. Agora, contudo, está unido ao pai, o pai espiritual sempiterno e imutável, o deus Osíris, rei dos espíritos. Ele é permanente como este, dura para sempre; é, a um só tempo, o vingador, o herdeiro e a causa da elevação do pai. Quando a escada de Osíris é levantada nas cerimônias de coroação e a ereção da *djed* e a elevação do velho rei precedem a entronização de Horo, indica-se que o seu poder está fundamentado no pai superior e não mais na mãe inferior.

Podemos entender agora por que é o Osíris *morto* que gera Horo. Trata-se de uma forma primitiva, simbólica, de exprimir a geração espiritual. Não é uma geração terrena: o pai é a múmia de membro longo ou, como diz outra imagem, o escaravelho dotado de falo, eternamente potente.

E também essa é a razão por que Osíris, ao ressurgir dos mortos, não dispunha de um órgão masculino. Ísis substituiu o falo perdido por um falo cútico de madeira. O eunuco é, por assim dizer, um eunuco "espermático", um símbolo não incomum de geração espiritual que aparece repetidas vezes nos mistérios e nos ensinamentos secretos. Desse modo, Osíris é, ao mesmo tempo, o castrado que procria, o que procria com o falo cútico e o morto que procria.

O morto é um ancestral espiritual e um gerador. Ele é espírito gerador. A sua realidade é geradora, ativadora e invisível como a realidade do espírito do evento. É característico que o inconsciente coletivo do psicopata²⁸⁴ moderno e o papiro mágico egípcio concordem que a sede desse princípio pneumático é o sol. O falo solar, diz este, é a fonte do vento. Mas o sol é Rá-Horo e Osíris combinados.

O problema da criação e a questão correlata do espírito encontraram uma formulação simbólica definitiva no mito de Osíris. "Eu e o pai somos um" — Osíris e Horo são, psicologicamente, partes de uma mesma personalidade.

O pai Osíris sem falo ou, para ser mais preciso, dotado de falo-espírito, tem a sua contraparte no filho Horo ctônico-fálico; ambos são um. A criatividade de ambas as partes depende uma da outra, mas a parte de Horo é voltada para o mundo e reina terrenamente, ao passo que Osíris, o poder eterno que o sustenta, rege os espíritos. Filho e Pai são o Deus deste e do outro mundo. A sua inter-relação é, em termos psicológicos, a que existe entre o ego e o self.

O simbolismo que gravita em torno da figura de Osíris abarca os níveis mais primitivos da psicologia humana, assim como os seus mais elevados cumes, tendo as suas raízes em hábitos funerários pré-históricos e terminando em projeções do processo hoje conhecido como integração. Contemplando, mais uma vez, os diversos níveis simbólicos, através dos quais se realiza, de modo ascendente, a conscientização do processo de transformação da personalidade, torna-se evidente como, desde o início, procura afirmar-se claramente a tendência de centroversão na humanidade.

O nível mais primitivo é a reunificação do despedaçado, a tentativa de fixação e conservação, mas, ao mesmo tempo, também de "elevação". Esta é apresentada no erguimento do cadáver de Osíris sobre a árvore, no símbolo do nascimento na árvore — um ícar do que estava oculto na profundidade —, na colocação do sacro sobre a árvore no símbolo *djed* e, em especial, no levantamento da coluna *djed*. Mas o mistério de levantamento e ascensão está relacionado com a totalização e integração. A reintegração do despedaçado, a mumificação e conservação da forma é o fundamento, mas esse ritual primitivo transcende o simbolismo da ascensão e da transformação.

A unificação do corpo com a cabeça, correspondente à união do Osíris inferior com o Osíris superior, passa a ser a união de Osíris com Rá. Essa, no entanto, é a autotransformação, pela qual Osíris se une à sua alma Rá e se torna o ser perfeito. Tudo isso é arquetípico, enquanto ocorre no meio dos

deuses, mas o processo se torna humano, quando o modelo do evento Osíris passa para o rei egípcio que, como Horo, se une a Osíris. A relação Horo-Osíris corresponde, simbolicamente, à de Osíris e Rá e à do Osíris inferior com o superior. Pela intercalação do rei, como rei Horo, no evento dos deuses, o evento mitológico começa a se revelar como evento psicológico. Agora o temos diante de nós, na sua forma mais recente, como processo de transformação e unificação psíquicas pelo qual as diversas partes da alma se integram e a parte terrena do ego-Horo da personalidade se une ao espírito-Deus-Osíris-self. Por meio da unificação e da transformação ascendentes, atinge-se a firmeza e a superação da morte, algo que, como objetivo supremo, já vivia na alma da humanidade primitiva.

O relacionamento patriarcal pai-filho substituiu a outrora predominante figura da mãe, Ísis, nas esferas religiosa, psicológica, social e política. Restaram ainda vestígios do domínio matriarcal original, mas, nos tempos históricos, estes já haviam sido superados pelo pai-rei. A investidura e entronização do filho têm como base a ressurreição de Osíris e a derrota dos seus inimigos. As lutas de Horo com o princípio do mal — Set — são o protótipo das futuras "guerras de Deus" que cada um dos seus filhos tem que conduzir.

Com isso, o círculo se fecha e voltamos ao mito do herói e à luta com o dragão. Devemos, porém, ler o mito de Osíris de um modo que inclua Horo, o herói, como parte de Osíris.

Vimos que há uma associação entre vários elementos da história do herói. O herói é um herói-ego, isto é, representa a luta da consciência e do ego contra o inconsciente, que se manifesta no espírito guerreiro do herói. A masculinização e fortalecimento do ego, aparentes nas façanhas marciais do herói, capacitam-no a vencer o seu medo do dragão e lhe dão coragem para enfrentar a Mãe Terrível (Ísis) e o seu representante, Set. O herói é o homem superior, o "falo elevado", e a sua ação é expressa nos símbolos da cabeça, do olho e do Sol. A sua luta testemunha o seu parentesco com o "céu" e a sua descendência divina, estabelecendo uma relação dual: de um lado, ele necessita do apoio do céu para combater o dragão e, de outro, tem que provar, pela luta com este, o seu parentesco com o céu. O herói, o renascido pela luta com o dragão, é ritualmente idêntico ao pai-deus e à sua encarnação. Nessa identificação recíproca do pai com o filho e do filho com o pai comprova-se a frase: "Eu e o pai somos um." O renascido é filho do pai divino, é pai de si próprio e, como gerador do renascimento do pai dentro de si, é pai do seu pai.

Assim, todos os elementos essenciais do mito do herói estão presentes no mito de Horo e Osíris. Há apenas uma restrição, que tem relação com a superação patriarcal da Mãe Terrível. É verdade que ainda sobraram vestígios da Ísis terrível, mas a sua superação se vê claramente na sua decapitação por Horo e quando, nas festividades de Mênfis, este força a Mãe ao cesto:²⁸⁵ em geral, no entanto, o papel negativo dela passou para Set e Ísis se tornou, basicamente, a "mãe boa".

O centro do mito Osíris-Horo é a identificação ritual do filho com o pai morto. O fato de Horo, gerado por Osíris morto, não ter um pai-Osíris pessoal frisa a natureza divina e suprapessoal do pai do herói, assim como a do filho-herói. Horo assumiu o papel do lutador. A vitória sobre Set é o seu

comprovante para ser aceito como filho de Osfris. Como homem superior, ele é tanto Osfris como o falo espiritualizado no levantamento da *djed* e o Horo-falcão, o típico símbolo solar. Ele é o pai de Osfris, a quem revivifica por meio do olho-Horo, mas, na identificação ritual com o pai morto, ele obtém a sua própria renovação e o seu próprio renascimento. Ele se torna Deus e Osfris; vivo como rei e, na festa Sed, morrendo como Osfris morto. Une-se à alma-Horo-Rá com Osfris, tal como este se une a ele.

Osfris é o "renascido em si", aumentando, nesse processo, o grau da sua atividade própria no decorrer do tempo.

Inicialmente, como falo, Osfris é o permanente, mas, ao lado disso, é também o renascido pela Mãe-deusa Mut ou por Ísis, que o anima com o sopro do vento; é depois regenerado pelo seu filho gerado espiritualmente, Horo, a encarnação do seu próprio poder vital. Finalmente, como aquele que ascende e se une a Rá (Horo), ele é o que se unifica a si mesmo e renasce por si mesmo. Todos esses estágios estão justapostos e se entremesclam, como sempre, nos eventos mitológicos. Osfris é mais permanente do que a coluna *djed* e o falo da múmia, mas, desde o início, é também, como lua, o que se regenera e renasce por si mesmo. Tal como está dito na festividade Sed:

Tu te renovaste e começaste de novo, tornaste-te jovem como a criança Lua-Deus.

O decisivo, porém, é que a transformação e o renascimento procuram livrar-se, em geral, do simbolismo cósmico e natural. E isso é finalmente conseguido por meio da síntese dos símbolos paradoxais, como já acentuamos. O morto é vivo, o castrado procria, o enterrado sobe ao céu, o perecível se torna eterno, o homem se torna Deus, Deus e homem são um.

Todas essas afirmações gravitam em torno de um dos conteúdos centrais da humanidade, isto é, o objetivo de tornar-se um "ser perfeito", uma alma perfeita. Trata-se da realidade, infinitamente difícil de ser formulada, do princípio espiritual e da sua operatividade, que agora já não é mais concebido por meio do anonimato original do totem, do céu, dos pais, mas como Deus, como figura e como self.*

O mito do herói torna-se o mito da autotransformação: o mito homem filho de Deus, nele latente desde sempre, mas realizável somente pela façanha do herói, pela vida heróica nesta terra, unindo o self (Osfris) e o ego (Horo). Essa união teve o seu primeiro expoente no Horo mítico e, depois, nos reis egípcios que o sucederam. A estes seguiram depois alguns egípcios, embora a identificação deles com o estágio em questão fosse apenas primitivo-mágica; e, por fim, no curso do desenvolvimento espiritual posterior, o princípio da alma imortal passou a ser conteúdo e propriedade de cada indivíduo.

Em toda parte, tem sido prodigiosa a influência do mito de Osfris. Encontramos vestígios seus nos mistérios clássicos,²⁸⁷ no gnosticismo, no cristianismo, na alquimia, no misticismo e até nos tempos modernos.

Numa parcela dos mistérios clássicos, estamos diante de rituais iniciáticos, cuja finalidade é estabelecer a masculinidade superior, transformar

* O correspondente feminino do mito Osfris-Horo encontramos no mito de Deméter e Kore. A documentação referente foi explicada por Kerényi (*Essays on a Science of Mythology*)²⁸⁶ e interpretada por Jung.

o iniciado em homem superior e, desse modo, fazê-lo idêntico, semelhante ou associado a Deus. Enquanto, por exemplo, na *solidificatio* do mistério de Ísis, o acento está na identificação com o deus-sol, o objetivo de outros mistérios é uma filiação com Deus através da *participation mystique* com a divindade. O caminho para isso varia, mas não importa se o místico se torna um "entheos", ao ser tomado pelo êxtase, e renasce no ritual, ou se incorpora o deus pela comunhão; o objetivo é sempre o homem superior, a conquista da parte espiritual, luminosa e celeste. Como os gnósticos de uma época posterior exprimiram, o iniciado se torna um "ennoos", alguém que possui o noos ou a quem o noos possui, um "pneumatikos".²⁸⁸

Uma característica frequente desses mistérios é a castração, que simboliza, como é evidente, a mortificação da masculinidade inferior no interesse da superior. Quando, por exemplo, isso acontece como resultado da identificação com Átis, ou, quando descobrimos, nos mistérios de Adônis, que o leito onde este repousa²⁹⁰ está forrado de alfaca,* comida dos mortos e planta de eunucos, que "expulsa as forças geradoras", e que a cicuta desempenha o mesmo papel nos mistérios eleusinos, vemos que o sacrifício da masculinidade inferior é a pré-condição da espiritualidade.

Todas essas tendências ascéticas estão sob o domínio da uroboros e da Grande Mãe e fazem parte dos mistérios do filho sofrendor. O seu alvo último é o incesto urobórico místico que espreita sedutoramente por trás da castração. A partir da perspectiva do desenvolvimento arquetípico em estágios, todos os cultos de mistérios ainda não chegaram ao nível da luta do herói ou se acham paralisados nele.

O objetivo da luta do herói é a conquista da masculinidade superior e da inferior, é a união do nível fálico-ctônico com o espiritual-celeste, tal como se manifesta no *hieros gamos* pela união criadora com a alma. Até onde os mistérios chegaram ao nível da luta com o dragão, essa luta é concebida apenas como combate ao dragão-mãe, representante do aspecto ctônico-inconsciente, tendo como resultado a identificação com o aspecto pai-espírito. O fato de não se realizar a luta com o dragão-pai, que seria a superação do espírito, leva à castração patriarcal, à inflação, à perda do corpo na ascensão extática e, desse modo, à "perda mística do mundo". Esse fenômeno é particularmente evidente no gnosticismo e no cristianismo gnóstico. A infiltração de influências iraniano-maniqueias fortalece de fato o componente marcial do herói, mas este, por ser gnóstico, continua hostil ao mundo, ao corpo, à matéria e à mulher. Embora alguns elementos da gnose já tendam no sentido de uma integração dos opostos, estes, contudo, desmoronam e, no fim de tudo, vence o aspecto celeste com o sacrifício do aspecto terrestre.

Por trás da castração patriarcal — a superpotencialização pelo espírito celeste na ascensão extático-mística — espreita a ameaça, e o fascínio, do incesto urobórico. Por isso, os mistérios são mais frequentemente mistérios de renascimento, nos quais o renascido não gera a si próprio de modo ativo como no mito do herói, mas experimenta isso passivamente, como morto. Também nesses mistérios, como, por exemplo, nos frígios, encontramos a reintegração dos membros do morto: O despertar do morto, como mistério de renascimento,²⁹¹ é uma característica muito generalizada na humanidade;

* Mas essa mesma alfaca era considerada sagrada, no Egito, pelo Min Copta, devido ao seu "efeito sexualmente excitante".²⁸⁹

mas o importante é saber se isso é feito pela intervenção da divindade-mãe ou do sacerdote iniciador representante do self ou pelo próprio ego. A situação pretendida no mito e no ritual é que o ego se experimente como morrendo, mas que, simultaneamente, um self autogerador surja na figura de uma divindade. O mito do herói só se cumpre quando o ego se identifica com esse self, ou seja, quando, no momento da morte do ego, o apoio celeste se realiza como o seu próprio nascimento divino. Somente essa situação paradoxal, em que a personalidade experimenta a si mesma simultaneamente morrendo e autogerando, leva ao nascimento genuíno do homem dúplice integralizado.

A iniciação do morto, no *Livro Tibetano dos Mortos*, corresponde a esse aspecto, no sentido de que ele é exortado a ter um conhecimento visionário desse ato gerador. Também a forma freqüente dos mistérios, na qual o místico revivifica o deus, é uma pré-formulação mitológico-ritual da autogeração. Onde, por outro lado, o celebrante se submete a uma morte simbólica, mas o deus revivificante é representado por um sacerdote, não pode haver plena realização dessa similitude entre pai e filho. Já nos mistérios helenísticos, podemos ver como conteúdos simbólicos antes representados na realização ritual de eventos místicos paulatinamente se voltam para dentro, tornando-se primeiro a experiência sagrada do iniciado e, por fim, processos que ocorrem no interior da psique individualizada.

Essa progressiva interiorização é um sintoma da individualização e da intensificação da consciência humana; e esse mesmo princípio, que antes promoveu o crescimento da personalidade, determina também a continuação do desenvolvimento.*

Historicamente, contudo, o cristianismo, que se desenvolveu sob a influência gnóstica, não seguiu o caminho sintético — que inclui o estágio da luta com o dragão —, ao contrário da alquimia, da cabala e, sobretudo, do hassidismo.

Com referência a isso, na alquimia, de onde provém o termo "uroboros", ressurgem não apenas os estágios arquetípicos, com quase todos os pormenores e a totalidade do simbolismo, mas até o símbolo de Osíris como representação básica da matéria a ser transformada, de modo que todo o processo alquímico de transformação e sublimação pode ser entendido como uma transformação de Osíris.**

Assim sendo, o desenvolvimento arquetípico dos estágios da consciência culmina de fato em Osíris e na sua transformação, que formam o protótipo mitológico do fenômeno que somente milênios mais tarde surgiria como o processo de individuação do homem moderno. Só agora se intercala um novo desenvolvimento. Como uma revolução copernicana, a consciência dá uma volta e avista o self, ao redor do qual gravita o ego no paradoxo de não-identidade e identidade. Desse modo, começa o processo psicológico da assimilação do inconsciente pela consciência moderna; e o conseqüente deslocamento do centro de gravidade do ego para o self assinala o último estágio atingido pelo desenvolvimento da consciência humana.

* Ver Parte II.

** Como a alquimia se originou, na realidade, no Egito, não é improvável que as interpretações esotéricas do mito de Osíris estejam entre os fundamentos da arte alquímica. Osíris é um dos símbolos do chumbo, sendo a transmutação deste no ouro solar de Rá o principal objeto da "grande obra". A ascensão e a sublimação são tão características de Osíris quanto a sua ligação com Rá.

PARTE II

Os Estágios Psicológicos do Desenvolvimento da Personalidade

*Uma contribuição à Energética Psíquica e à
Psicologia da Cultura*

A. A Unidade Original

**Centroversão e Formação do Ego
(Estágios Mitológicos: Uroboros e a Grande Mãe)**

A segunda parte desta obra é uma tentativa teórica para compreender, à luz da psicologia analítica, os processos cuja projeção mitológica apresentamos na primeira parte. Nesta, queremos demonstrar o significado do mito para o nascimento da personalidade do homem ocidental moderno.

Ao lado do resumo dos desenvolvimentos psicológicos apresentados na primeira parte, poremos agora um pouco de "metapsicologia" à guisa de complemento especulativo e de ampliação. O conhecimento do caráter fragmentário da nossa experiência não nos deve impedir de esboçar – com uma orientação provisória – um aspecto unitário da história do desenvolvimento, único fator a partir do qual se pode atribuir, a cada uma das averiguações, o seu valor e lugar. Trata-se somente de um entre muitos aspectos possíveis e necessários da psicologia analítica; cremos, no entanto, que o aspecto evolutivo dos estágios arquetípicos tem importância não só para a teoria, mas, antes de tudo, para a prática da psicoterapia. A psicologia estadal que buscamos esboçar oferece mais de uma contribuição à psicologia da personalidade individual; isso porque a abordagem psicológica da cultura, que situa em seu contexto próprio o significado humanístico da psicologia profunda de Jung, não teria sido possível não tivesse a psicologia analítica avançado para além da esfera personalista, penetrando na psicologia coletiva. Antes de submetermos o desenvolvimento estadal do ego, discutido na Parte I, à interpretação psicológica, cumpre fazer algumas observações introdutórias sobre o conceito de ego, sobre os estágios e sobre o nosso método de interpretação.

Fundamental para a psicologia analítica é a teoria dos complexos, que reconhece a natureza de complexo do inconsciente e define os complexos como "unidades vivas da psique inconsciente".¹ Ela também reconhece a natureza de complexo do ego, o qual, como centro da consciência, constitui o complexo nuclear do sistema psíquico.

Essa concepção do ego, substanciada pelas descobertas psicológicas e psicopatológicas, é uma das características distintivas da psicologia analítica:

O complexo do ego é um conteúdo da consciência e, ao mesmo tempo, condição da consciência, uma vez que um elemento psíquico é consciente para mim na medida em que está ligado ao complexo do ego. Considerando-se, no entanto, que é apenas o centro do meu campo de consciência, o ego não é idêntico à totalidade da minha psique, mas apenas um entre outros complexos.²

Acompanhamos o desenvolvimento desse complexo do ego na mitologia e, ao fazê-lo, nos familiarizamos com uma parte da história da consciência na sua projeção mitológica. As mudanças no desenvolvimento da relação entre o ego e o inconsciente foram expressas mitologicamente nas diferentes figuras arquetípicas – a uroboros, a Grande Mãe, o dragão, etc. – em que o inconsciente se apresenta ao ego ou que este constela a partir daquele. Ao tomarmos os estágios arquetípicos como etapas de desenvolvimento da consciência, interpretamos as figuras mitológicas da criança, do adolescente e do herói como estágios da própria transformação do ego. O complexo do ego, que é o complexo central da psique, forma o centro atuante dos eventos descritos na Parte I.

Tal como todas as figuras de uma obra de arte, por exemplo, num drama ou romance, a figura mitológica do herói requer uma interpretação dual, ou seja, uma interpretação "estrutural", cuja base é a natureza da própria figura, e aquilo que poderíamos chamar de uma interpretação "genética", que considera a figura como a expressão e expoente da psique de onde provém.

Assim, por exemplo, a interpretação estrutural da figura do Fausto tem que considerar as características e atividades de que o Fausto é dotado no drama de Goethe, ao passo que a interpretação genética deve tomar o Fausto como parte da personalidade de Goethe, um complexo da sua psique. Essas interpretações são mutuamente complementares. A interpretação estrutural – objetiva – precisa abarcar por inteiro a estrutura representada pela pessoa do Fausto e, em seguida, combiná-la com a interpretação genética, que admite ser a figura do Fausto uma representação da totalidade da situação psíquica, não só consciente, mas inconsciente, de Goethe, assim como da história do seu desenvolvimento. O fato de a mente consciente do poeta usar elementos exteriores no processo criador, como, por exemplo, a história real do Dr. Fausto, não refuta as associações interiores que a interpretação genética pressupõe, visto que a seleção e modificação desse material são decisivas e típicas da situação psíquica. Do mesmo modo como resíduo do dia anterior são elaborados nos sonhos, assim também o material literário, histórico e de outro tipo é processado pelo "editor" do inconsciente com vistas à auto-representação da psique e, depois de elaborado na consciência do homem criador, é assimilado à situação interior que procura projetar-se.

Assim como as figuras da poesia devem ser interpretadas estruturalmente, isto é, como expressão de si mesmas, e, geneticamente, em sua relação com a história da índole e da vida do autor, assim também as figuras do mito devem ser submetidas à mesma interpretação dual. A nossa afirmação de que o desenvolvimento da consciência do ego é descrito no mito parece, contudo, complicada pelo fato de que, ao mesmo tempo em que consideramos o mito do ponto de vista literal, descrevendo as experiências do jovem amante, por exemplo, "como se" ele fosse uma figura viva, devemos ainda interpretá-lo como representante simbólico de um estágio definido do ego no desenvolvimento do homem.

Essas figuras do mito são projeções arquetípicas do inconsciente coletivo, ou seja, a humanidade exterioriza no mito um conteúdo seu, de cujo significado não está consciente.

Do mesmo modo como conteúdos inconscientes, como os sonhos e fantasias, nos dizem alguma coisa a respeito da situação psíquica do sonhador, o mito lança luz sobre o estágio da humanidade de que se originou e repre-

senta a situação inconsciente dela. Em nenhum dos casos há conhecimento consciente da situação projetada, quer na mente consciente do sonhador, quer na da humanidade criadora de mitos.

Ao falarmos dos estágios do desenvolvimento da consciência, queremos fazer referência – como, sem dúvida, deixamos claro na Parte I – aos estágios arquetípicos, embora, ao mesmo tempo, tenhamos acentuado repetidas vezes o seu caráter histórico e evolutivo. Esses estágios, com os seus variados graus de consciência do ego, têm caráter arquetípico, isto é, são demonstráveis como “presença eterna” e operante na psique do homem moderno e como parte da sua estrutura psíquica. A natureza constitutiva desses estágios da psique vai se desvelando na sequência histórica do desenvolvimento individual, mas é muito provável que, inversamente, a estrutura psíquica do indivíduo também tenha sido construída na sequência histórica do desenvolvimento humano. Podemos considerar o conceito dos estágios tanto no sentido “platônico” como no “aristotélico”; como estágios arquetípicos da estrutura da psique, são constituintes do desenvolvimento psíquico, mas também são o resultado e o depósito desse desenvolvimento ao longo de toda a história humana.* As modificações da consciência, cujos depósitos se encontram nos estágios mitológicos, refletem um processo histórico que pode ser correlacionado com as épocas histórica e pré-histórica. A correlação, todavia, não é absoluta, tem caráter relativo.

Flinders Petrie³ estabeleceu um sistema daquilo que denominou “datação de sequência” (abreviada como “D.S.”) para a história primitiva do Egito. Trata-se de sequências no interior das quais podemos acrescentar um “antes” e um “depois” sem ter conhecimento da correlação temporal. Por exemplo, 30 D.S. vem antes de 77 D.S., embora isso não nos diga a que período devemos atribuir 30 D.S. ou 77 D.S., nem a amplitude do intervalo entre eles. De igual maneira, temos que nos conformar com a datação de sequências psicológicas ao lidarmos com os estágios arquetípicos. A uroboros vem “antes” da Grande Mãe, vindo esta “antes” da luta com o dragão; mas uma correlação absoluta é impossível, em virtude do fato de termos que considerar a relatividade histórica de nações e culturas individuais. Assim é que a cultura cretense-micênica foi, para os gregos, o período pré-histórico da Grande Mãe, uma vez que, naquela cultura, o seu culto era dominante. A mitologia grega é, em larga medida, a mitologia da luta com o dragão por parte de uma consciência que lutava por alcançar independência, revestindo-se essa luta de um caráter decisivo para a importância espiritual da Grécia. Enquanto, porém, na Grécia, esse desenvolvimento está situado aproximadamente entre 1500 e 500 a.C., o processo correspondente ocorre no Egito, como parece provável, bem antes de 3300 a.C. O desenvolvimento já está completo no mito de Osíris e Hórus, e a identificação do rei com Osíris remonta, conforme se comprovou, à Primeira Dinastia, o que não quer dizer que não tenha ocorrido antes dela.

Duas importantes consequências decorrem da relatividade desses estágios e do fato de terem ocorrido em diferentes períodos em culturas distintas.

* Esse paradoxo, contudo, tem fundamento racional, visto que, embora o arquetipo seja condição e constituinte da experiência psíquica, a experiência do homem só pode se tornar auto-experiência no curso da história humana. O homem experimenta o mundo mediante arquetipos, mas estes são, eles mesmos, impressões da experiência inconsciente que o homem tem do mundo.

Em primeiro lugar, isso é prova da sua estrutura arquetípica. A universalidade e caráter necessário da sua ocorrência mostra haver um substrato psíquico comum, que funciona de maneira idêntica em todos os homens. Em segundo, justifica o nosso método de ilustração de um estágio particular por intermédio da coleta e comparação de dados derivados de épocas e culturas distintas. Por exemplo, Frobenius descobriu que o culto da Grande Mãe e o ritual desenhado desempenham importante papel entre certas tribos africanas.⁴ Esses exemplos quase contemporâneos são uma ilustração, assim como um vívido comentário, de costumes religiosos antiquíssimos praticados no Egito há cerca de sete mil anos. A questão de saber se aí se trata da manifestação espontânea do simbolismo arquetípico ou de influências da antiga cultura egípcia⁵ é irrelevante no que se refere à atualidade dos estágios e do seu simbolismo, assim como no tocante ao nosso uso de materiais vindos de diferentes esferas de cultura. Sempre que o simbolismo arquetípico se faz presente, o material mitológico tem para nós o mesmo valor do material antropológico. Das nossas repetidas referências a Bachofen, uma vez que, embora a sua avaliação histórica da mitologia possa estar superada, a sua interpretação dos símbolos tem sido amplamente confirmada pela moderna psicologia profunda.

A nossa tarefa agora consiste em fazer um juízo sobre os estágios arquetípicos do desenvolvimento da consciência, tal como os conhecemos a partir da projeção mitológica, a fim de compreender a sua significação psicológica para a formação e o desenvolvimento da personalidade. Vimos que os mais remotos desenvolvimentos do ego e da consciência ocorreram nos, e através dos, símbolos da uroboros e da Grande Mãe, e que puderam ser registrados a partir das diferentes relações do ego com eles. A interpretação psicológica desses dois estágios arquetípicos iniciais e do simbolismo correspondente é a nossa preocupação primeira, ou seja, devemos acompanhar o desenvolvimento do ego e da sua relação com o inconsciente desde o germe do ego.

Do ponto de vista psicológico, a uroboros, o estágio arquetípico inicial que forma o nosso ponto de partida, é uma experiência “fronteira”, sendo individual e coletivamente pré-histórico no sentido de que a história só começa com um sujeito capaz de fazer experiências, isto é, com um ego e uma consciência já existentes. O estágio inicial, simbolizado pela uroboros, corresponde a um estágio pré-ego e, da mesma maneira que antecede a história humana, assim também, na história do desenvolvimento individual, pertence ao estágio da mais tenra infância, quando existe apenas o germe do ego. Mas, apesar de esse estágio só poder ser experimentado “na fronteira”, os seus sintomas e simbolismos exercem importante efeito sobre amplas áreas da vida individual e coletiva do homem.

A sua situação original, que é representada mitologicamente como a uroboros, corresponde ao estágio psicológico da pré-história do homem, na qual o indivíduo e o grupo, o ego e o inconsciente, o homem e o mundo, estavam ligados de maneira tão indissolúvel entre si que a lei da *participation mystique*, da identidade inconsciente, prevalecia entre eles.

O destino essencial do homem, pelo menos do homem moderno, se desenvolve em três frentes correlacionadas, porém claramente distinguíveis uma da outra. Os três fatores básicos que determinam o destino do homem são: o mundo como universo exterior dos eventos exteriores ao homem, a

comunidade como terreno das relações inter-humanas e a psique como mundo da experiência humana interior. O encontro criativo entre o homem e cada um desses fatores é decisivo para o desenvolvimento do indivíduo. No estágio inicial, todavia, esses territórios ainda não se separaram uns dos outros — nem o homem do mundo, nem o indivíduo do grupo ou a consciência do ego do inconsciente. No fundo primeiro em que o homem, o grupo e o mundo estão fundidos entre si, ainda não se distinguem os desenvolvimentos cujas associações e oposições nos ocuparão no decorrer dos estágios. Não se vê ainda o desenvolvimento a ser descrito como o nascimento do ego a partir do inconsciente e a sua relação com este, a sua dependência e emancipação, nem aquele em que o membro do grupo, com a sua ampla identificação com este, passa a ser um indivíduo. Tampouco se distingue o mundo humano, composto de grupo e indivíduos, daquilo que chamamos mundo exterior dos objetos. Mesmo conhecendo a condição original das coisas apenas como experiência fronteira, ainda temos condições de descrever-lhe os sintomas, porque, com as partes da nossa psique que não são a nossa consciência do ego, ainda partilhámos desse estágio arquetípico.

A indivisibilidade entre grupo, indivíduo e mundo exterior está presente sempre que conteúdos psíquicos, isto é, conteúdos que a nossa consciência de hoje reconhece como psíquicos e, por essa razão, agrega ao mundo interior do homem, são projetados sobre o mundo exterior, ou seja, deslocados para fora e experimentados como algo exterior. Tais conteúdos são facilmente reconhecíveis como projeções quando provenientes de antigas eras humanas, de esferas culturais estranhas ou de outros povos; isso, porém, se torna mais difícil à medida que esses conteúdos se aproximam dos eventos inconscientes do nosso tempo, da nossa cultura e da nossa própria personalidade. O animismo, que dota as árvores de espíritos residentes, ídolos de divindades, locais sagrados do poder de realizar prodígios ou seres humanos de dons mágicos, é percebido com facilidade; trata-se, para nós, de um caso evidente de "projeção". Sabemos que árvores, ídolos, locais sagrados e seres humanos são objetos reconhecíveis do mundo exterior, no qual o homem primitivo projetou os seus conteúdos psíquicos interiores. Ao reconhecê-los, retiramos essas "projeções primitivas", diagnosticando-os como auto-sugestão ou coisa parecida; anulamos, assim, a fusão produzida pela participação entre o homem e os objetos do mundo exterior. Quando se trata, no entanto, de experimentar a intervenção de Deus na história mundial, da santidade da pátria, simbolizada pela bandeira ou pelo rei, das intenções malignas das nações situadas além de uma fronteira qualquer e até do mau caráter daqueles de quem não gostamos ou do bom caráter daqueles que amamos; quando se trata de experimentar essas coisas como projeções, a nossa disposição psicológica de reconhecê-los nos abandona facilmente, sem levar em conta que os exemplos realmente "quentes" nem são citáveis, por serem parte das condições ainda totalmente inconscientes da nossa visão indiscutível do mundo.

A fusão original do homem com o mundo, a sua paisagem e a sua fauna têm como expressão antropológica mais conhecida o totemismo, que considera determinado animal como um ancestral, amigo ou algum tipo de ser poderoso e providencial. A solidariedade do membro de um totem com o animal-ancestral do totem e com a correspondente espécie animal é levada até ao ponto da identidade. Que tal solidariedade não é uma questão de crença, mas de fatos, isto é, psicologicamente operante, podendo levar até a ma-

gia da caça telepática, etc., é amplamente atestado.⁶ Não há dúvida de que a visão mágica de mundo do homem primitivo se baseia em relações de identidade dessa natureza.

O mesmo fenômeno de fusão que existia originalmente entre o homem e o mundo também se verifica entre o indivíduo e o grupo, ou melhor, entre o homem como membro de um grupo e o coletivo. A história ensina que, no princípio, o indivíduo não existia ainda como entidade independente, sendo o domínio exercido pela psique grupal, que não permitia a emancipação de um ego individual. Reconhecemos essa situação em todas as áreas da vida social e cultural; em toda parte, há, no início, uma coletividade anônima. Naquele tempo, imperava eticamente a responsabilidade grupal, pela qual o indivíduo não existia independentemente do grupo, mas apenas como parte dele.⁷

Essa unidade de grupo original não implica a existência de uma psique objetiva de grupo, distinta dos seus portadores, e há sem dúvida desde o início diferenças individuais entre membros do grupo, sendo permitidas ao indivíduo certas áreas limitadas de independência.* Mas permanece o fato de que, no estágio inicial das coisas, o indivíduo era, em larga medida, integrado por meio do grupo. Essa integração não era necessariamente alguma coisa mística, ao contrário do que o termo um tanto nebuloso *participation mystique* poderia levar a pensar. Isso quer dizer somente que, no grupo original, a solidariedade dos seus membros deve ser entendida como análoga à relação entre órgão e corpo ou de uma parte em relação à figura inteira e não no sentido de partes que formam uma soma; e que, inicialmente, o efeito da totalidade era de grande preponderância e o ego só muito lentamente se libertou desse predomínio grupal. Esse nascimento tardio do ego, da consciência e do indivíduo é um fato incontestável.**

Mesmo que a pesquisa tenha demonstrado que já nos primitivos havia conflitos de indivíduos com o grupo, é certo, no entanto, que, quanto mais retrocedemos na história humana tanto mais rara se torna a individualidade e tanto mais subdesenvolvida ela é. Mas até nos dias atuais a análise profunda depara com a preponderância de fatores coletivos inconscientes, ou seja, não individuais, na psique do homem moderno. Apenas a partir desses dois fatores já se pode deduzir com certeza que o homem era originalmente uma parte da psique coletiva do seu grupo e, como indivíduo, só possuía uma esfera operativa muito restrita. Todas as evidências de cunho social, religioso e

* Ver Apêndice I.

** Isso permanece um fato, sem prejuízo das modificações que a escola de antropologia representada por Malinowski efetuou na concepção da psique coletiva dos primitivos.⁸ A descoberta da psique coletiva e da submersão do indivíduo nela fez-se ser enfatizada em excesso no início, e a referência de Malinowski ao papel desempenhado pelo indivíduo, mesmo no estágio primitivo, é importante. Essa correção acentua, com toda justiça, o antagonismo dialético entre indivíduos e grupo, mas isso não restringe o principal fundamento das descobertas da escola de Durkheim. Aquilo que Lévy-Bruhl denominou *participation mystique* e pensamento pré-lógico é idêntico ao que Cassirer,⁹ na sua polémica com a escola de Durkheim, chamou de "experiência da unidade de tudo que vive" e "predomínio do sentimento". É que o conceito de "pensamento pré-lógico" não deve ser interpretado como incapacidade de pensar logicamente. O primitivo é bem capaz disso, mas a sua visão do mundo, determinada pelo inconsciente, não é orientada pela lógica da consciência e do pensamento. Nesse mesmo sentido, existe no homem moderno — até o ponto em que é inconsciente — um pensamento pré-lógico, além da sua visão consciente do mundo orientada, por exemplo, cientificamente.¹⁰

histórico apontam para o nascimento tardio do indivíduo a partir do coletivo e do inconsciente.*

A psicologia de grupo e da massa tem ocupado um sem-número de teóricos, que, na presente obra, não podemos considerar.^{10a}

A revolução copernicana sinalizada pela aplicação da psicologia profunda a problemas aqui discutidos consiste no fato de que a parte da psique coletiva do grupo, e não do indivíduo e da consciência do ego, como fator determinante.

O reconhecimento básico da psicologia profunda é que a psique coletiva, a camada profunda do inconsciente, é o fundo e a energia original de onde vem tudo que se relaciona com o ego e a consciência, o local onde estes têm a sua raiz e nutrição, sem as quais não podem existir. A psique de grupo, que, como veremos, não deve ser confundida com a psique de massa, tem como característica a preponderância primária de elementos e conteúdos inconscientes e a posição secundária da consciência individual. Em relação a isso, é preciso enfatizar que, nesse nível primitivo, não se trata propriamente de uma retração, dissolução ou regressão, mas antes do fato de a consciência ainda não ser desenvolvida ou de o ser apenas em parte. A afirmação de Tardes de que "o estado social, assim como o hipnótico, é apenas uma forma de sonho"¹¹ formula de maneira exemplar a situação original do grupo. Apenas não devemos tomar a nossa moderna consciência desperta como o ponto de partida óbvio para depois, por analogia com a hipnose, tomar a *participation mystique* da psique de grupo como uma limitação desse estado desperto. O inverso é verdadeiro; o estado consciente é o fenômeno posterior e incomum e alcançá-lo por inteiro é uma raridade muito maior do que o fingê-lo, tão soberbamente, o homem moderno, sendo o estado inconsciente a situação psíquica básica, original e predominante em toda parte.

A unidade do grupo na participação ainda prevalece com tal intensidade, no homem moderno, que só os extraordinários esforços de conscientização de alguns indivíduos geniais levam aos poucos à percepção consciente dos dados psíquicos que, na forma de "coisas lógicas" ou de "padrão cultural", orientam e dominam a vida e a morte de cada indivíduo. Embora desfrutem de um desenvolvimento consciente provavelmente mais avançado do que qualquer outro antes atingido pelo homem, os indivíduos dos nossos dias, apesar de todas as suas realizações conscientes, ainda estão contidos na estrutura do seu grupo e no inconsciente que o domina.

Podemos observar a união entre o indivíduo e o grupo tanto nas coisas pequenas como nas grandes. Assim, por exemplo, relata-se sobre a obsessão entre os primitivos, isto é, a tomada da personalidade por certos conteúdos inconscientes, considerados "espíritos", o seguinte:

* Nesse ponto, devemos chamar a atenção para o sistema um tanto incomum que governa a organização da Parte II. O desenvolvimento do ego, o problema da controvérsia e a formação da personalidade são discutidos nas seções principais, ao passo que, nos apêndices, faz-se uma tentativa de esboço das relações entre o indivíduo e o grupo, assim como dos fenômenos da projeção e da introjeção que opera entre eles. Temos, dessa forma, duas seqüências que, embora relacionadas e complementares entre si, são, no entanto, elaboradas de maneira independente uma da outra. Todavia, é impossível manter essa linha demarcatória em nosso relato do estágio urubórico inicial. Distinguir entre o desenvolvimento psicológico do indivíduo e o do grupo já é um pouco problemático, visto que os dois processos estão em constante intercomunicação; e, no estágio mais remoto, em que o indivíduo e o grupo se encontram num estado de fusão indissolúvel, tal separação está de fato fora de questão.

A possessão é com frequência provocada intencionalmente, mas, por vezes, também ocorre involuntariamente. Neste último caso, membros da mesma família costumam ser afligidos por sintomas semelhantes.¹²

Esse contágio emocional decorre da fusão inconsciente entre os membros da família. A sua identidade constitui o fator primeiro, embora o próprio termo "contágio" suponha um estado de separação que de fato só existe em grau muito pequeno. Na medida em que exista, como no caso do homem ocidental individualizado, essa separação se refere, em princípio – por razões a serem discutidas –, apenas a uma diferença estrutural da consciência. A emocionalidade, no entanto, forma uma camada psíquica conectiva inconsciente, que, na maioria das vezes, tem um potencial energético sobremodo maior do que a consciência do indivíduo.

A solidariedade emocional entre membros do coletivo nada tem que ver com um relacionamento sentimental consciente ou com o amor. A sua origem tem muitas raízes de que não nos podemos ocupar nesta obra. A descendência comum, a vida comum e, acima de tudo, a experiência comum, até hoje criam laços emocionais, como bem sabemos. Experiências sociais, religiosas, estéticas e outras experiências coletivas de vários matizes – da caça de cabeças tribal à moderna manifestação de massas – ativam as bases emocionais inconscientes da psique do grupo. O indivíduo ainda não se libertou da corrente emocional subterrânea e toda excitação de uma parte do grupo pode afetar o todo, tal como uma febre atinge todas as partes do organismo. A solidariedade emocional arrasa então as diferenças ainda bem pouco desenvolvidas entre os indivíduos e entre as estruturas das suas consciências e a sua comoção sempre restaura novamente a unidade original do grupo. Esse fenômeno, que se manifesta como recoletivização das massas,¹³ ainda exerce poderosa influência sobre a vida do indivíduo na sua relação com a comunidade.

Do mesmo modo, reina, no estado urubórico primevo, uma fusão do homem com o mundo e do indivíduo com o grupo. O fundamento de ambos os fenômenos é a não diferenciação da consciência do ego com relação ao inconsciente; noutros termos, a separação incompleta desses dois sistemas psíquicos.

Ao falarmos da projeção ou introjeção de um conteúdo psíquico, dizendo com isso que o conteúdo é experimentado como algo exterior, mas, em seguida, absorvido no interior, postulamos uma estrutura de personalidade claramente definida, para a qual existem um "fora" e um "dentro". Na realidade, contudo, a psique é, originalmente, amplamente exteriorizada. A projeção pressupõe que o projetado, ou seja, aquilo que, por meio de um ato, foi deslocado para fora, tenha existido antes como fator psíquico interior. Mas a exterioridade de um conteúdo psíquico, contrastada com a idéia de projeção, implica a existência, no exterior, de algo que originalmente não se encontrava no interior da personalidade. Essa exterioridade de um conteúdo é a sua condição original; significa que o conteúdo só veio a ser reconhecido como pertencente à psique num estágio posterior de consciência. Apenas desse ponto de vista, portanto, é possível diagnosticar como projetado o conteúdo exteriorizado. Por exemplo, enquanto Deus é exteriorizado, a sua ação é do "verdadeiro Deus exterior", embora uma consciência posterior possa

então diagnosticá-lo como uma projeção da imagem de Deus que habita a psique.¹⁴ A formação e desenvolvimento da personalidade humana consiste, em larga medida, em "assimilar" - introjetar - esses conteúdos exteriorizados.

Entre os fenômenos básicos característicos da existência urobórica do grupo e da submersão de cada parte na psique grupal encontra-se o governo do grupo pelos dominantes do inconsciente coletivo, pelos arquétipos e pelos instintos. Esses mesmos conteúdos determinam o tom emocional do grupo e, como a sua carga de libido excede a da consciência do indivíduo, a sua manifestação tem até hoje um comovedor efeito sobre os indivíduos e os grupos.

Em conexão com a submersão do indivíduo no grupo e da consciência do ego no inconsciente, citaremos a seguinte observação interessante de G. Trotter, referente ao rebanho:

... A reação apropriada do animal é seguir o impulso recebido do rebanho e não diretamente a causa do alarme. Parece que, dessa maneira, o indivíduo é protegido contra a excitação do medo, que iria paralisá-lo, uma vez que, sem essa proteção, o efeito do alarme seria apenas a provocação ativa de um terrível pânico.

Em relação a isso, Reinwald, de cuja obra retiramos a passagem acima,* acrescenta:

O comportamento passivo do indivíduo com relação ao rebanho é, até certo ponto, a condição prévia do comportamento ativo do rebanho.

Embora essa interpretação teleológica de Trotter seja um tanto questionável, uma vez que o indivíduo pode algumas vezes ser precipitado no perigo ou na morte pela reação coletiva, o fenômeno tem por si só suficiente importância para merecer atenção. Na situação original, cada parte se ajusta mais ao grupo do que ao mundo exterior, sendo orientada pela sua dependência reativa do grupo. O relacionamento com o mundo exterior é, em larga medida, realizado, não diretamente pelo indivíduo, mas pela entidade imaginária "grupo", cuja encarnação é o líder ou animal dirigente, e cuja consciência representa a de todas as partes do grupo.**

A participação, como sabemos, também desempenha importante papel na infância, uma vez que a criança está envolvida na psicologia inconsciente dos pais. Nesse caso, manifesta-se, no plano ontogenético, exatamente a mesma situação urobórica que descrevemos no plano coletivo.

O conceito da transpersonalidade não deve ser confundido com o da exteriorização. Um conteúdo da personalidade pode - como o inconsciente coletivo - ser "transpessoal" no nosso sentido, na medida em que não provém da esfera pessoal do eu ou da esfera do inconsciente pessoal. Por outro lado, por exemplo, um conteúdo do inconsciente pessoal pode ser exteriorizado.

* Reinwald, *op. cit.*

** É evidente o fato de que essa mesma situação ainda continua, de maneira catastrófica, a existir na civilização ocidental. Mesmo em nossos dias, o indivíduo "adido" é o membro indolente do grupo, sem nenhuma orientação direta. O líder, o Estado, etc., representam a sua consciência e o arrastam às cegas para movimentos de massa, como as guerras, etc. Vejam-se os Apêndices I e II.

Nessas circunstâncias, onde a consciência ainda não se diferenciou suficientemente do inconsciente, nem o ego do grupo, o membro do grupo encontra-se tanto à mercê do grupo como de constelações inconscientes. O fato de ser pré-consciente e pré-individual leva-o a experimentar o mundo e reagir a ele de um modo mais coletivo do que individual e mais mitológico do que racional. Uma apreensão mitológica do mundo e um modo instintivo e arquetípico de reação são, por conseguinte, características do homem primitivo. O coletivo e os membros do grupo não experimentam o mundo de maneira objetiva, mas mitologicamente, em imagens e símbolos arquetípicos; e a sua reação a ele é arquetípica, instintiva e inconsciente, e não individual e consciente.

A relação inconsciente do membro submerso no grupo com o grupo que o contém leva invariavelmente a uma hipótese de uma alma grupal, uma consciência coletiva ou coisa parecida. Isso é bastante justificável se se parte da experiência do membro que percebe o todo como totalidade. No mesmo sentido, falamos de povo, nação, etc. E, embora este "povo" seja uma hipótese, do ponto de vista psicológico é verdadeiro e necessário fazer tal hipótese. Porque, considerado psicologicamente, o povo como totalidade operante é mais do que a soma das suas partes e distinto delas e, nesse sentido, continua a ser experimentado pelo membro do grupo. Quanto mais inconsciente o todo da personalidade de um homem for e quanto mais germinal for o seu ego, tanto mais a sua experiência do todo será projetada no grupo. A semente do ego e o "self" do grupo se relacionam de modo direto, da mesma maneira que, inversamente, a individualização, o desenvolvimento do ego e, por fim, a auto-experiência por meio da individuação levam à dissolução dessa projeção. Quanto menos individualizadas forem as pessoas, tanto mais forte será a projeção do self sobre o grupo e tanto mais fortes serão as participações inter-humanas inconscientes dos membros do grupo. No entanto, à medida que o grupo se torna mais individualizado e cresce a importância do ego e do indivíduo, tanto mais essas relações inter-humanas devem ser tornadas conscientes e as participações inconscientes, dissolvidas. Na situação urobórica, no entanto, o ego ainda é germinal e a consciência ainda não se desenvolveu em sistema.

Inicialmente, a consciência, com os seus respectivos conteúdos, surge à maneira de uma ilha e logo torna a mergulhar na inconsciência, isto é, não há continuidade de consciência. Esse estado é frequentemente descrito com referência aos primitivos que, quando não estão ocupados ativamente com algo, ficam sonolentos e se cansam facilmente com esforços conscientes. Só a progressiva sistematização dos conteúdos da consciência leva ao aumento da continuidade da consciência, ao fortalecimento da vontade e à capacidade da livre ação, que, no homem moderno, constituem a característica da consciência do ego. Quanto mais forte é a sua consciência, tanto mais ele pode fazer com ela, e quanto mais fraca ela é, tanto mais coisas "apenas acontecem". O estado urobórico é, sem dúvida, um estado "fronteiriço".

Nos sonhos, regredimos com maior prontidão ao estágio urobórico, que, como todos os demais estágios passados, continua a existir em nós e pode ser reativado a qualquer momento, desde que o nível de consciência caia, como ocorre durante o sono ou em consequência de alguma debilidade

ou doença, ou de algum abaixamento da consciência induzido de outra forma.

Quando tornamos a mergulhar no mundo dos sonhos, o nosso ego e a nossa consciência, sendo produtos tardios do desenvolvimento humano, voltam a se dissolver. Em nossos sonhos, habitamos um mundo interior sem nos apercebermos de que o fazemos, visto que todas as figuras do sonho são as imagens, símbolos e projeções de processos interiores. De maneira semelhante, o mundo do homem primitivo é, num grau muito amplo, um mundo interior experimentado fora dele mesmo, uma condição na qual ainda não se discrimina entre interior e exterior. O sentimento de unidade com o universo, a capacidade de os conteúdos mudarem de forma e de lugar, segundo as leis da similaridade e da afinidade simbólica, o caráter simbólico do mundo, o sentido simbólico de todas as dimensões espaciais – alto e baixo, direita e esquerda, etc. –, a significação das cores e assim por diante, tudo isso o mundo dos sonhos tem em comum com o período inicial da humanidade. Aqui como lá, as coisas espirituais assumem forma “material”, tornando-se símbolos e objetos. A luta representa a iluminação, as roupas, qualidades pessoais e assim por diante. Os sonhos só podem ser entendidos a partir da psicologia do período primeiro, que ainda hoje está vivo dentro de nós através dos sonhos.

A fase em que a semente do ego está contida no inconsciente, tal como o embrião no útero, fase em que o ego ainda não apareceu como um complexo consciente e em que não há tensão entre o sistema do ego e o inconsciente, é o estágio que designamos como urobórico e pleromático. Urobórico, porque dominado pelo símbolo da serpente circular, característica da total indiferenciação, e que tudo desemboca em tudo, de tudo depende e com tudo está relacionado; pleromático, porque a semente do ego ainda habita o pleroma, a “plenitude” do Deus não-formado, e, como consciência não nascida, dorme no ovo primordial, na bênção do paraíso. O ego posterior considera essa existência pleromática a primeira felicidade do homem, uma vez que, nesse estágio, não há sofrimento; este só vem ao mundo com o advento do ego e da experiência do ego.

O ego que desperta, por ser pobre em libido, cansa-se facilmente durante essa primeira fase infantil; em consequência, a semente do ego ainda é, em larga escala, passiva, sem ter nenhuma atividade real por si própria, visto que isso pressuporia um ego com quantidades aplicáveis de libido à sua disposição, por exemplo, na forma de vontade. Assim, no início, a consciência é essencialmente receptiva, mas mesmo essa receptividade cansativa a leva ao esgotamento e, desse modo, à perda da consciência.

A tendência do ego a voltar a dissolver-se na inconsciência recebeu de nós a designação de “incesto urobórico”. Este corresponde à tendência do germe do ego a voltar ao estágio original do inconsciente de onde surgiu. Essa regressão – no estágio em que o ego ainda é fraco e não possui consciência própria – é prazerosa, como o demonstra o caráter positivo dos símbolos da fase urobórica, de que a infância e o sonho são típicos. “Prazeroso” nesse contexto significa a extinção do mundo incipiente do ego e da consciência, com todas as suas tensões. Ego e consciência, todavia, pressupõem uma tensão entre consciente e inconsciente, de cujo potencial energético resultante vive a consciência.

Nesse primeiro estágio, em que o ego e o inconsciente ainda não são diferenciados, todas as experiências do ego relacionadas com o incon-

sciente são, ao mesmo tempo, agradáveis e desagradáveis. O incesto urobórico é um exemplo típico disso. Mesmo a autodissolução é uma experiência agradável, porque, enquanto o que é dissolvido – o ego – é fraco, o solvente – que acha a dissolução agradável – é forte. A identidade inconsciente com o solvente mais forte, a mãe urobórica, traz um prazer que deve ser considerado masoquista em sua forma posterior, perversa. O sadismo dissolvente da uroboros e o masoquismo da semente do ego dissolvida se fundem na sensação ambivalente de prazer-desprazer. O sujeito dessa sensação é informe, por ser a unidade psíquica inconsciente entre uroboros e semente do ego. Essa “morte em êxtase” é simbolizada pelo pleroma, a “plenitude” que o ego conhece como experiência fronteiriça, pouco importando se essa plenitude do inconsciente coletivo é interpretada como a beatitude do paraíso como o mundo das idéias ou como “vazio plenificante”.

O estágio do incesto urobórico é a fase mais inferior e inicial da história do ego. A fixação nela e o regresso a ela desempenham um papel que, na vida do homem comum, é importante, na do doente é decisivamente negativo e, na do homem criativo, é decisivamente positivo. O caráter regressivo e destrutivo ou progressivo e criativo do incesto urobórico depende do alcance e da firmeza da consciência e da fase evolutiva do ego. A uroboros possui também um significado criativo, porque o seu mundo é, ao mesmo tempo, o mundo primordial da origem e da regeneração, de onde a vida e o ego renascem constantemente, como o dia da noite. Por isso, grande parte da mitologia de criação está sob o signo da uroboros, porque, enquanto o incesto urobórico é o símbolo da morte, a uroboros maternal é o símbolo do renascimento, da natividade do ego e da alvorada da consciência, o surgimento da luz.

Em seu livro, Reinwald chamou a atenção para uma significativa passagem de Leonardo da Vinci:

Veja como a esperança e o desejo de retornar ao estado anterior tem o mesmo efeito que a luz sobre a mariposa. É que o homem que, com eterna saudade, espera com júbilo cada nova primavera, cada novo verão, cada novo mês e ano – julgando que as coisas pelas quais anseia sempre vêm tarde demais – não percebe que, desse modo, anseia pela própria destruição. Mas essa saudade é a energia secreta (quintessência) que ativa os elementos e que, reclusa como a alma no corpo humano, sempre trata de retornar aquilo que a emitiu. Saiba que esse desejo é a energia secreta, indissoluvelmente unida à natureza, e que o homem é a imagem do mundo.¹⁵

Como o termo “incesto urobórico” deixa claro, esse anseio de morte é a expressão simbólica de uma tendência autodesintegradora do ego e da consciência, de caráter profundamente amoroso e erótico. Vimos, na Parte I, que esse incesto reflete a atividade da uroboros maternal, do arquétipo da Grande Mãe, mãe da vida e da morte, cuja figura tem caráter transpessoal e não pode ser reduzida à mãe pessoal. A imagem arquetípica do incesto urobórico está em eterno funcionamento, estendendo-se os seus efeitos de Leonardo e Goethe aos nossos dias, quando encontraram uma expressão contemporânea válida num poema de D. H. Lawrence:

... row, little soul, row on
on the longest journey, towards the greatest goal.

Neither straight nor crooked, neither here nor there
but shadows folded on deeper shadows
and deeper, to a core of sheer oblivion
like the convolutions of shadow-shell
or deeper, like the foldings and involvings of a womb.
Drift on, drift on, my soul, towards the most pure
most dark oblivion.
And at the penultimate porches, the dark-red mantle
of the body's memories slips and is absorbed
into the shell-like, womb-like convoluted shadow.

And round the great final bend of unbroken dark
the skirt the spirit's experience has melted away
the oars have gone from the boat, and the little dishes
gone, gone, and the boat dissolves like pearl,
as the soul at last slips perfect into the goal, the core
of sheer oblivion and of utter peace,
the womb of silence in the living night.

Ah peace, ah lovely peace, most lovely lapsing
of this my soul into the plasm of peace.
Oh lovely last, last lapse of death, into pure oblivion
at the end of the longest journey peace, complete peace!
But can it be that also it is procreation?

Oh build your ship of death
oh build it!
Oh, nothing matters but the longest journey.*

[... rema, pequena alma, rema, / na mais longa jornada, para o alvo maior.

Nem diretamente, nem por desvios; nem aqui nem lá, / mas sombras dobradas em som-
bras / mais e mais profundas, até um núcleo de total olvido, / como as convoluções de
uma concha de sombras / ou, mais para dentro, como as dobras e reentrâncias de um
ventre. /

Desliza, desliza, alma minha, rumo ao mais puro, / mais negro esquecimento. / E, nos
penúltimos pórticos, alma minha, o manto vermelho escuro / das memórias do corpo
escorrega e é absorvido / na sombra convoluta à feição de concha, semelhante ao ventre.

E, em torno da grande volta final de treva espessa, / a veste da experiência do espírito
se fundiu, / os remos sumiram do barco, e as pequenas concavidades / já não existem,
já não existem, e o barco se dilui como pérola, / quando a alma por fim alcança perfeita
o alvo, o núcleo / de total olvido e de profunda paz, / o ventre do silêncio na vívida
noite.

Ah paz, formosa paz, tão bela passagem / desta minh'alma para o plasma da paz.

Ó bela passagem final, última passagem da morte, para o puro esquecimento, / no final
da mais longa jornada, paz, paz absoluta! / Mas será possível que também seja pro-
criação?

* "The Ship of Death", *Last Poems*.

Oh! constrói teu barco da morte, / oh, constrói-o! / Oh, não importa senão a mais longa
jornada.]

Apesar do aspecto de morte que compreende, o incesto urobórico não
deve ser considerado a base de uma tendência instintiva que pudesse ser de-
nominada legitimamente "instinto de morte".

O estado inconsciente é o estado básico e natural; o estado consciente,
o produto de um esforço que consome libido. Há na psique uma força de
inércia, uma espécie de gravitação psíquica que tende a recair na condição
inconsciente original. No entanto, apesar da sua natureza inconsciente, tra-
ta-se de um estado de vida, e não de morte. É tão ridículo falar do instinto de
morte de uma maçã que cai no chão quanto falar de um instinto de morte do
ego que retorna à inconsciência. O fato de o ego experimentar esse estado
como uma morte simbólica decorre apenas desse estágio arquetípico particu-
lar de desenvolvimento consciente, não se podendo derivar de tal estado ne-
nhuma teoria científica especulativa que postule um instinto de morte.*

A atração exercida pela grande "massa" do inconsciente, isto é, pelo
inconsciente coletivo, com a sua poderosa carga de energia, só pode ser su-
perada temporariamente por um desempenho especial do sistema consciente,
embora seja possível modificá-lo e transformá-lo mediante a construção de
certos mecanismos. Graças a essa inércia, a criança, sobretudo quando pe-
quena, tende, como demonstraram alguns pesquisadores, a persistir numa
dada atitude e a experimentar toda mudança — por exemplo, um estímulo ex-
terno ou, mais tarde, uma nova situação, uma ordem, etc. — como um cho-
que, um susto, um desprazer, ou, pelo menos, uma inquietação.

Mesmo em seu estado desperto, a nossa consciência do ego, que, de
qualquer modo, forma um segmento da psique total, exibe variados graus de
animação, que vão do devaneio, da atenção parcial e de um estado difuso de
alerta à concentração parcial em alguma coisa, à concentração intensa e, por
fim, a momentos de alerta geral e extremo. Mesmo o sistema consciente de
uma pessoa saudável só está carregado de libido durante certos períodos da
sua vida; no sono, está prática ou completamente esvaziado de libido, va-
riando o grau de animação com a idade. A margem de alerta consciente do
homem moderno é também relativamente estreita, sendo limitada a intensida-
de do seu desempenho ativo; além disso, a doença, o desgaste, a velhice e
todos os distúrbios psíquicos se manifestam pela diminuição desse estado de
alerta. Parece que o órgão da consciência ainda se encontra num estágio
primitivo de desenvolvimento, sendo novo e pouco estável.

De qualquer modo, o estado primevo psicológico e histórico, cujo em-
blema é a uroboros, caracteriza-se por uma acentuada instabilidade do ego.
A fusão de áreas da consciência que, para nós, são definidas de modo mais
ou menos claro leva, por assim dizer, a uma perpétua brincadeira de escon-
de-esconde consigo mesmo e a uma confusão de posições do ego. A instabi-
lidade emocional, as reações ambivalentes de prazer-dor, a permutabilidade

* O incesto urobórico é o único fundamento psicológico de que dispomos para postular um
"instinto de morte", sendo um erro misturá-lo com tendências agressivas e destrutivas. Uma com-
preensão mais profunda do incesto urobórico — que não é, de forma alguma, um fenômeno patológi-
co — impede de confundir-lo com o impulso, inexistente no psíquico, de "dissolver os detalhes e re-
conduzi-los ao seu estado inorgânico primordial".^{15a} O "impulso de morte" do incesto urobórico
não é o "adversário de Eros", mas uma das suas formas primordiais.

entre interior e exterior, entre indivíduo e grupo, são condições que resultam numa insegurança do ego, que é intensificada pelos "vetores" poderosamente emocionais e afetivos do inconsciente.

Faz parte da natureza paradoxal das afirmações simbólicas, que permitem "circunscrever", mas não descrever, o "núcleo inapreensível do significado"¹⁶ de um arquétipo, o fato de a uroboros ser, como um círculo, não apenas a "figura perfeita", mas também o símbolo do caos e do amorfo. Ela é o símbolo da época pré-egípcia e, portanto, do mundo pré-histórico. Antes do começo da história, a humanidade existia num estado de amorfa anônima, do qual pouco sabemos e não podemos saber mais, porque, naquele período, "dominava o inconsciente", expressão com que circunscrevemos atualmente a ignorância desses fatos. Enquanto falta uma consciência do ego aperceptiva, não pode haver história, porque esta requer uma consciência "reflexiva", que, ao refletir, a constitui. Daí por que a época que antecede a história deva ser o caos indeterminado e a indiferenciação.

O equivalente dessa psique amorfa, no plano religioso, é o númen indeterminado, o agente primeiro ou substrato de cuja matriz "o Divino" e os deuses são, mais tarde, cristalizados. Agentes indeterminados, como mana, orenda ou até aquilo que chamamos de "dinamismo" são típicos do período pré-anímista da psiquização universal, quando a psique ainda não havia assumido forma definida por se encontrar ainda, naquela condição, dissociada da idéia de uma alma individualizada e por não poder ser derivada de quaisquer dessas idéias. Essa força vaga e todo-abrangente é o plano em que a magia funciona, atuando sobre todas as coisas por intermédio do princípio de correspondência e similaridade. Contrários lógicos unidos em *participation mystique* - eis a lei desse mundo mágico onde tudo está cheio de mecânicas sagradas. Não há uma separação clara entre sagrado e profano, divino e humano, humano e animal. O mundo ainda está banhado por um meio em que tudo se transforma em tudo e atua sobre tudo. Assim como a natureza ainda germinal do ego leva o arquétipo da totalidade a ser projetado no grupo como o self do grupo, assim também, o que é de veras surpreendente, o corolário religioso do nível humano mais primitivo é um monoteísmo primitivo, porque é justamente aqui que encontramos a uroboros projetada como uma figura da totalidade, ou seja, como a divindade primordial.

Assim, falando da "suprema deidade", cujo culto, no entanto, era "inexistente ou demasiado pequeno" e com a qual nenhuma relação pessoal poderia ser estabelecida, Preuss afirma:

Na maioria dos casos, o que a levava a ser apreendida como uma personalidade era provavelmente o céu noturno ou o céu diurno, ou a combinação dos dois, com todos os seus inumeráveis fenômenos simulando a vida.¹⁷

E ele prossegue:

Essas concepções de um Deus, que compreendem sensorialmente muitos fenômenos distintos, devemos entendê-las como tendo surgido antes da observação de detalhes, por exemplo, dos astros, que, mais tarde, se tornaram os herdeiros das qualidades do céu.

Essa formulação está aberta ao entendimento errôneo, porque o termo "compreender" pode significar a atividade racional do ego. O processo só

será descrito corretamente, se se entender "compreensão sensorial" no sentido original de "visão configurada" dos primitivos. No estado urobórico, impera a totalidade do indeterminado que resume tudo, que une tudo em participação. As figuras individuais só podem ser percebidas à medida que aumenta a capacidade configuracional da consciência e a figura do ego se torna mais claramente formada.

A importância do malthal se torna mais evidente do que a espiga de milho isolada, o céu mais do que as estrelas, a comunidade humana mais do que o homem individual.¹⁸

Do mesmo modo, Preuss descobriu que

O céu noturno e o céu diurno foram apreendidos em sua totalidade antes das estrelas, uma vez que a totalidade podia ser percebida como um ser uniforme e as concepções religiosas vinculadas às estrelas com frequência levaram estas a serem confundidas com os céus como um todo, razão por que o pensamento do homem era incapaz de libertar-se da visão total.¹⁹

De igual maneira,

a supremacia do sol é posterior à da lua, que, por sua vez, segue a do céu noturno como um todo.²⁰

De forma semelhante, o interior negro da terra, "que contém tudo que aparece na superfície da terra", e a própria terra, com toda a sua vegetação, são identificados com o céu noturno estrelado, considerado água, que só mais tarde é equiparado ao sol.

O desenvolvimento começa aqui, de modo análogo ao da consciência do ego, com a concepção urobórica da totalidade e continua pela apercepção progressiva e cada vez mais clara de formas e figuras até a diferenciação do mundo.

É justamente a debilidade original do ego e do indivíduo, que corresponde em termos ontogenéticos à infância, que leva a uma dependência maior do todo circundante, ao qual cabe transmitir o aconchego que o indivíduo não é capaz de criar por si mesmo. Como é natural, essa situação intensifica os elos emocionais com o grupo e com o mundo extra-humano. A uroboros é constantemente experimentada outra vez como o Suporte de Tudo e o Continente de Tudo, isto é, como a Grande Mãe. Nessa situação urobórica, a "boa" Grande Mãe e as "bênçãos do matriarcado", e não um medo primal, ocupam o primeiro plano.

A participação universal, a exteriorização de conteúdos psíquicos e a presença de componentes de alta carga emocional se combinam para produzir, na fase pleromática, um sentimento indiferenciado de unicidade que une o mundo, o grupo e o homem de uma maneira quase corporal. Embora cause certa desorientação do ego e da consciência, essa "submersão no inconsciente" de forma alguma desequilibra a personalidade como um todo. A orientação desta última é ser guiada de maneira segura pelo instinto e pelo padrão de vetores inconscientes, o que é a regra inquestionada em todo o domínio da natureza extra-humana.

Milhões de anos de experiência ancestral estão armazenados nas reações instintivas da matéria orgânica, e nas funções do corpo está incorporado o conhecimento vivo, de alcance quase universal, sem que uma consciência o acompanhe. Nos últimos milênios, a mente humana se tornou la-

boriosamente cônica, através do seu conhecimento científico de física, química, biologia, endocrinologia e psicologia, de alguns poucos fragmentos daquilo que as células, os sistemas funcionais e os organismos fazem "cientemente" nas suas adaptações e reações. Em virtude desse conhecimento incorporado, intui-se ser a fase pleromática uma fase de sabedoria primordial. A Grande Mãe do inconsciente coletivo tem uma sabedoria infinitamente superior à do ego, por representar, através dos instintos e dos arquétipos, a "sabedoria das espécies" e a sua vontade.

Como vimos, a fase urobórica é regida por um sentimento ambivalente de prazer-desprazer associado com todas as experiências que revertem ao nível urobórico ou são por ele dominadas. No caso do incesto urobórico criativo, esse sentimento se exprime na experiência ambivalente do renascimento via morte e nas fantasias sádicas ou masoquistas, quando o incesto é neurótico ou psicótico. Mas, em nenhuma circunstância, o arquétipo da Grande Mãe do inconsciente coletivo representa o "lugar do prazer". Associar o inconsciente apenas ao princípio do prazer, em oposição ao princípio da realidade, é prova de uma tendência depreciativa e corresponde a um mecanismo consciente de defesa.

Os impulsos e instintos, arquétipos e símbolos, são muito mais adaptados à realidade e ao mundo exterior do que a consciência nos seus estágios iniciais. Nenhum instinto – basta pensar no instinto de aninhar e cuidar – poderia ser adaptado a um mero princípio do prazer "realizador de desejos", uma vez que os instintos dispõem de um conhecimento da realidade que supera enormemente o nosso conhecimento consciente, mesmo nos dias de hoje. A psicologia animal oferece incontáveis exemplos – para nós totalmente enigmáticos e inexplicáveis – de orientações reais em relação ao mundo circundante, outros animais, plantas, estações do ano, etc. Essa adaptação do instinto ao ambiente é inconsciente, mas a sabedoria desses instintos é real e, de nenhum modo, determinada por qualquer espécie possível de "desejo".*

A verdadeira fonte de conflito entre o indivíduo e o inconsciente reside no fato de este último representar a vontade da espécie, do coletivo, e não da oposição entre os princípios do prazer e da realidade, onde o princípio do prazer é supostamente associado com o inconsciente e o princípio da realidade, com a consciência.

No simbolismo cósmico relacionado com a uroboros na mitologia da criação, encontramos um auto-retrato simbólico da fase psíquica primitiva, em que ainda não há uma personalidade centrada de maneira uniforme. A multiplicidade do mundo e a multiplicidade correspondente do inconsciente se revelam à luz da consciência em evolução.

No decorrer da fase da Grande Mãe urobórica, a consciência do ego, na medida em que esteja presente, ainda não desenvolveu o seu próprio sis-

* Também nos seres humanos, o inconsciente quase sempre se opõe diretamente à mente consciente "que deseja" e raras vezes é idêntico a ela. Do mesmo modo, não é a sua natureza desejante e de amante do prazer, mas antes o seu caráter coletivo, que coloca a Grande Mãe em oposição à consciência do ego. O desejo sem fundamento não é uma qualidade de um inconsciente tecedor de fantasias, mas de um ego tecedor de fantasias, razão pela qual uma fantasia genuína deve ser avaliada por ser ou "não condicionada pelo desejo". Se for uma fantasia-desejo, derivará da consciência ou, no máximo, do inconsciente pessoal; se não o for, então as camadas mais profundas do inconsciente terão sido ativadas na imaginação.

tema e não possui existência independente. Podemos apenas imaginar a emergência primordial dos elementos da consciência do ego a partir da analogia com aquilo que acontece hoje, quando, em momentos particulares de exaltação emocional ou quando os arquétipos irrompem, ou seja, em determinadas situações extraordinárias, advém uma iluminação, uma elevação momentânea da consciência, como a ponta de uma ilha que alcança a superfície, uma súbita revelação que interrompe o fluxo monótono da existência inconsciente. Esses fenômenos isolados sempre foram considerados pelos primitivos e por nós mesmos como marcas características do "Grande Indivíduo" que, como curandeiro, vidente ou profeta, ou, mais tarde, homem de gênio, é dotado de uma forma de consciência diferente da comum. Tais homens são reconhecidos e venerados como "divinos" e os seus conhecimentos – pouco importando se oriundos de uma visão, máxima, sonho ou revelação de uma aparição "vista exteriormente" – formam as bases mais antigas da cultura.

Em geral, no entanto, o curso da existência humana – e extra-humana – é dirigido, nessa fase, pelo inconsciente. A unidade da psique, que a psicologia analítica define como o "self", funciona de maneira imediata e sem reflexão na totalidade de um sistema psicofísico auto-regulador e auto-equilibrador. Noutros termos, a tendência que chamamos de centroversão, e cujo desenvolvimento na psique é assunto de nosso interesse, tem um protótipo biológico e orgânico.

A centroversão é a tendência inata da totalidade a estabelecer a unidade das suas partes e de coordenar as suas diferenças em sistemas unificados. A unidade do todo é mantida por processos compensatórios que a centroversão controla, processos com a ajuda dos quais o todo se torna um sistema autocriador e em expansão. Num estágio posterior, a centroversão se manifesta como um centro diretivo, isto é, como centro de consciência no ego e como centro psíquico no self. Durante o estágio pré-psíquico, ela funciona como o princípio da entelquia na biologia, razão pela qual seria melhor denominá-la, nesta fase, tendência integrativa. A tendência específica de centroversão só se afirma no decorrer do estágio formativo, quando um centro visível aparece no ego ou tem que ser postulado no self. Ela opera de modo inconsciente, como a função integradora da totalidade, em todos os organismos, da ameba ao homem. Por motivos de simplicidade, manteremos o termo "centroversão", mesmo quando lidamos com os estágios iniciais, uma vez que a própria integração vem da totalidade de um sistema centrado mas invisível.

A centroversão se manifesta no organismo como regulação do todo, como tendência compensatória e sistematizadora. Ela promove a agregação celular e facilita o funcionamento harmonioso de diferentes tecidos celulares, órgãos e assim por diante. O próprio fato de a organização diferenciada da ameba, para dar um exemplo, formar um todo que é de ordem superior aos processos metabólicos de nutrição e excreção, exprime a centroversão no nível urobórico.

Manifestando-se na cooperação infinitamente variada e harmoniosa de órgãos e grupos de órgãos, em todos os organismos superiores, a força da centroversão opera de maneira inconsciente. Na medida em que um organismo sujeite todos os processos causais ao seu próprio sistema de relacionamentos voltados para um propósito, a orientação teleológica é um princípio

superior que pertence à própria natureza desse organismo e exprime a sua totalidade e unidade. Mas, apesar de todo o nosso conhecimento, não dispomos de bases para coordenar esse princípio teleológico com qualquer centro consciente. Devemos considerar o conhecimento incorporado e a direção teleológica inconsciente como marcas essenciais de todo organismo.

Quanto mais primitivo for o nível psíquico, tanto maior será a sua identidade com os eventos corporais que o regem. Mesmo os complexos pessoais, ou seja, partes separadas e semiconscientes da personalidade que pertencem às camadas superiores do inconsciente, são carregadas afetivamente e têm "acento emocional", evocam alterações físicas no sistema circulatório, na respiração, na pressão, etc. Complexos e arquétipos mais profundos têm as suas raízes ainda mais assentadas na fisiologia do corpo e, ao irromperem na consciência, afetam, de maneira violenta, o todo da personalidade, como o caso extremo da psicose o demonstra tão claramente.*

Assim sendo, no nível urobórico, em que o ego e a consciência se encontram menos desenvolvidos, a centroversão está ligada a um simbolismo corporal primitivo. O corpo representa a totalidade e a unidade geral, sendo a sua reação total uma totalidade genuína e criativa/criadora. A sensação geral do corpo é a base natural da sensação de personalidade. O fato de o corpo e as suas mudanças constituírem a base natural daquilo que chamamos de nossa personalidade pode ser compreendido do hábito de apontar para o nosso corpo, quando falamos de "nós mesmos"; e não há dúvida de que o caráter ímpar do corpo de um homem e a mistura de fatores hereditários na sua constituição são o próprio fundamento da individualidade. Isso explica a identificação do homem primitivo com o seu corpo e com todas as partes pertencentes e participantes deste, como cabelos, aparas de unhas, excrementos, etc., e, do mesmo modo, a sombra, o alento e as pegadas são consideradas partes essenciais e integrantes da sua personalidade.

Um exemplo instrutivo desse simbolismo "corpo-self" é fornecido pelas "churingas" dos aborígenes australianos e pela "ap", correspondente da Nova Guiné.

As "churingas" são pedaços de madeira ou pedra que são escondidos em cavernas especiais. A palavra "churinga" significa "o próprio corpo oculto da pessoa". Diz Thurnwald:

Das lendas, porém, se deduz que os corpos da maioria dos ancestrais totêmicos se transformavam nessas *churingas*.²¹

E mais:

Considera-se a *churinga* como um corpo comum ao homem e ao seu ancestral totêmico (*iningukua*). Ela associa o indivíduo ao seu ancestral totêmico pessoal, garantindo-lhe a proteção outorgada pelo ancestral totêmico.

A *churinga* não é a sede da vida ou da alma, mas, como diz Lévy-Bruhl:

* A ligação corpo-alma e a questão da causalidade estão excluídas aqui. Orientamo-nos "como se" o biológico e o psíquico fossem dois aspectos de uma "coisa em si" ou de um "processo em si", essencialmente desconhecidos.

A *churinga* é, portanto, um "segundo eu" do indivíduo, ou seja, o próprio indivíduo.

E mais:

A relação entre o homem e a sua *churinga* se expressa na frase: *nana unta mburka nama* – este (isto é, a *churinga*) corpo é tu.

Assim, quando o jovem chega à maioridade, o avô lhe mostra a *churinga*, proferindo as seguintes palavras:

Isso é o teu corpo, esse é o teu segundo eu.²²

A relação entre eu, segundo eu, ancestral totêmico e *churinga* é de participação; dela Lévy-Bruhl diz, com acerto, que se equipara à consubstancialidade. O segundo eu é o anjo da guarda do indivíduo; contudo, se se irritar em função de negligência, também pode ser inimigo seu, provocando doenças, etc.

O *iningukua* é o ancestral totêmico idêntico à *churinga*; ele acompanha o homem por toda a vida, advertindo-o dos perigos que o ameaçam e ajudando-o a escapar deles. É uma espécie de espírito tutelar ou anjo da guarda. No entanto, talvez devêssemos dizer, uma vez que o indivíduo e o seu *iningukua* são um só: será ele mesmo o seu próprio guardião? Sim, porque a participação não implica a fusão completa dos dois entes. Não há dúvida de que, num aspecto, o indivíduo é o *iningukua*. Mas, de outro ponto de vista, esse *iningukua* é distinto dele. Viveu antes dele e não vai morrer com ele. Por conseguinte, o indivíduo participa de uma entidade que, sem dúvida, está nele, é ele próprio, faz dele o que ele é e, contudo, é muito maior do que ele, dele se distingue por certas características e o mantém em estado de dependência.²³

Citamos essa passagem tão extensamente por ser um exemplo clássico do conceito de Lévy-Bruhl, não apenas da *participation mystique*, mas também da projeção daquilo que a psicologia analítica denomina o self. O fato de que, no presente caso, o self é experimentado como idêntico ao corpo e ao mundo dos ancestrais torna a conexão ainda mais significativa. O ancestral totêmico representa a "experiência ancestral que há dentro de nós", a qual é incorporada ao corpo e é, ao mesmo tempo, a base da nossa individualidade. Observe-se que essa passagem de Lévy-Bruhl se encontra no capítulo intitulado "The Immanence of the Group in the Individual" (A Immanência do Grupo no Indivíduo), isto é, a totalidade do grupo, que é idêntica ao ancestral totêmico comum, é incluída simultaneamente no corpo e no self.

Na Nova Guiné, o nome do análogo da *churinga* australiana é *ap*, "homem";²³ aqui também o indivíduo está unido ao coletivo e ao corpo no corpo ancestral comum aos dois.

Essa união original com o corpo como "propriedade" é a base do desenvolvimento individual. Mais tarde, o ego se relaciona com o corpo, com os seus poderes superiores e com o inconsciente, com o qual os seus processos se identificam em larga medida, de uma forma diferente e até contrária. Como princípio superior que opera mediante a cabeça e a consciência, o ego entra em conflito com o corpo e esse conflito às vezes leva a uma disso-

ciação parcial, neurótica, que, contudo, é apenas produto de uma ultradiferenciação posterior. Mas, mesmo então, a totalidade do corpo parece se encontrar numa relação de identidade e igualdade com a totalidade da psique, ou seja, o self. Essas duas formações da totalidade, ou imagens de inteireza, são superiores à consciência do ego e regulam os sistemas individuais, inclusive a consciência do ego, a partir de um ponto de apoio total de que o ego só pode ter consciência parcial.

Isso tudo obedece ao estado urobórico de perfeição em que corpo e psique são idênticos. Psicologicamente, essa situação básica apresenta dois lados, que sintetizamos no símbolo da "uroboros alimentar". Por um lado, temos a "psiquização" inconsciente do corpo e a conseqüente significação simbólica das suas várias partes e regiões e, pelo outro, a preponderância do simbolismo metabólico. Enquanto no desenvolvimento posterior a controversão progride no sentido da formação da consciência do ego como seu órgão específico, na fase urobórica, em que a consciência do ego ainda não se diferenciou num sistema distinto, a controversão ainda está identificada com o funcionamento do corpo como um todo e com a unidade dos seus órgãos. O simbolismo metabólico do intercâmbio entre corpo e mundo está no primeiro plano. O objeto da fome, a comida a ser "tomada", é o próprio mundo; já o lado produtivo do processo é simbolizado pela "saída", isto é, pela eliminação; nesse aspecto, a dominante não é, de forma alguma, o sêmen, visto que, nas mitologias da criação, a urina, as fezes, a saliva, o suor e o alento (e, mais tarde, a palavra) também são símbolos elementares do princípio criador.

Quando somos informados de que os mais importantes alimentos das Ilhas Salomão, o taro e o yams, surgiram dos "excrementos de Tantanu";²⁴ de que, nas cerimônias de iniciação da Nova Guiné, os neófitos são tratados como recém-nascidos e só podem comer alimentos misturados com esperma²⁵ e de que os não-iniciados, que nada sabem dos mitos da criação e "não recebem esperma para comer, também não sabem apreciar e estimar, como se deve, todos os vegetais e animais fornecedores de alimento", tudo isso se explica pela ênfase simbólica do corpo, na fase urobórica, e pela "santificação" de tudo que dele faz parte.

A uroboros alimentar e o seu dinamismo metabólico, como intercâmbio vivo entre corpo e mundo, correspondem a um mundo animal de instintos primitivos, onde "comer e ser comido" é a única manifestação determinante do destino da vida. Até nos estágios mais altos do desenvolvimento a uroboros alimentar forma a base e só a partir daí cria a condição prévia do estágio sexual. A sexualidade e a prévia diferenciação em dois sexos são produtos tardios do esquema da evolução. O elemento primário é a reprodução por divisão celular, que leva os organismos a proliferarem em estruturas compostas por miríades de células. Mas a divisão celular como meio primário de propagação só ocorre quando são favoráveis as condições nutricionais de que depende.

Ter e exercer poder, ser forte e ganhar força são tendências que dizem respeito à esfera primordial da uroboros alimentar. Elas se traduzem no sentimento de bem-estar corporal, num desempenho físico que é idêntico, essencialmente, a um metabolismo equilibrado, onde a ingestão e eliminação de matéria — pré-estágios biológicos da introversão e extroversão da libido — estão em equilíbrio. A sensação de saúde, com a sua naturalidade incons-

ciente e não elaborada pela reflexão, é a base do sentimento prazeroso pela própria existência que precede a formação do ego. Mas mesmo quando inconsciente, sem nenhum centro no ego, o sistema psíquico corresponde à assimilação psíquica do mundo, cuja manifestação se depositou em forma de instintos.

Os instintos do inconsciente coletivo formam o substrato desse sistema assimilativo; na espécie humana, são o depósito da experiência ancestral, isto é, de toda experiência que essa espécie teve do mundo. O seu "campo" é a Natureza, o mundo externo dos objetos, incluindo o coletivo humano e o organismo psicofísico autônomo, assimilador e reativo, do próprio homem. Ou seja, há na psique coletiva do homem, como em todos os animais, porém modificada segundo a espécie, uma camada construída a partir das reações instintivas, especificamente humanas do homem, ao seu ambiente natural. Uma outra camada contém os instintos de grupo, isto é, a experiência do ambiente especificamente humano, do coletivo como raça, grupo, etc. Essa camada abrange desde os instintos de rebanho e reações especificamente grupais, pelas quais uma raça ou um povo se distingue dos outros, até a relação diferenciada com o "tu". Uma camada final é formada por reações instintivas ao próprio organismo psicofísico e às suas modificações. Por exemplo, a fome, as constelações hormonais, etc. são respondidas por reações instintivas. Todas essas camadas se intercomunicam. O seu denominador comum é que as reações são puramente instintivas, ou seja, a unidade psicofísica reage mediante atos inteligentes que não se baseiam na experiência individual, mas da experiência ancestral, atos realizados sem a participação da consciência.

Essa experiência é ancorada no corpo na forma de ansiação sujeita ao tipo de reações corporais. A camada mais baixa e maior dessa experiência "incorporada" é de cunho fisiológico e não dispõe de nenhuma representação psíquica. Os instintos e impulsos, como vetores da ação, têm natureza psíquica, muito embora não precisem ser representados centralmente. A totalidade corpo-psique regulada pelo sistema nervoso responde a eles por meio da ação. Para dar um exemplo, a fome é a representação psíquica de uma deficiência celular e, com a ajuda de reações instintivas e da sua combinação, põe o ser vivo em movimento, impelindo-o a agir. No entanto, só quando a fome é centralmente representada e percebida por um centro do ego, chegamos ao começo da consciência, e não quando o instinto apenas põe o todo corporal em movimento por ação reflexa.

Devemos passar agora à consideração do significado do ego para a totalidade do organismo psicofísico e da sua relação com a controversão. É desnecessário dizer que não estamos voltados para a formulação de uma teoria da consciência; em vez disso, faremos uma tentativa de esboçar certos pontos de vista que demonstraram a sua importância para o desenvolvimento psicológico do indivíduo e do coletivo.

A excitabilidade da matéria orgânica é uma daquelas propriedades elementares que facilitam a orientação do indivíduo no mundo. Graças a essa excitabilidade, o tecido nervoso se diferencia e os sistemas perceptivos dos órgãos dos sentidos se desenvolvem. A consciência, como sistema de controle da controversão, está coordenada com eles. O registro e combinação de estímulos interiores e exteriores, a reação compensadora a eles, o armazenamento de estímulos e os padrões de reação estão entre as funções essenciais

de um sistema de consciência centrada no ego. No curso de milhões de anos de diferenciação, são criados relacionamentos cada vez mais complicados no interior da estrutura do organismo, mas surge também uma crescente necessidade de registro, controle e compensação. A maioria desses inumeráveis pontos de compensação é inconsciente e incorporada; isso significa que eles estão embutidos na estrutura do sistema corporal. Contudo, com o aumento da diferenciação, as zonas sob controle vão sendo crescentemente representadas no órgão de controle da consciência. Essa representação assume a forma de imagens, que são equivalentes psíquicos dos processos físicos que ocorrem nos órgãos.

A consciência do ego é um órgão sensível que percebe o mundo e o inconsciente através de imagens, mas essa capacidade de formação de imagens é em si mesma um produto psíquico e não uma qualidade do mundo. Só ela torna possível a percepção e a assimilação. É verdade que um mundo que não possa ser imaginado, como, por exemplo, o dos animais inferiores, não deixa de ser um mundo vivo; há instintos nele e o organismo, como um todo, responde a ele mediante a ação inconsciente. Contudo, um mundo desses jamais é representado num sistema psíquico que o reflita e lhe dê forma. A psique, aqui, é construída através de uma série de reflexos; responde a estímulos com reações inconscientes, mas sem nenhum órgão central onde estímulo e reação sejam representados. Somente à medida que se desenvolve a centroversão, dando origem a sistemas de alcance e gradação crescentes, forma-se a representação do mundo em imagens e o órgão que o percebe, isto é, a consciência. Como qualquer símbolo o demonstra, esse mundo psíquico de imagens é uma síntese das experiências nos mundos interior e exterior.

Assim é que a imagem-símbolo psíquica "fogo", como algo "vermelho", "quente", "ardente", contém não apenas elementos da experiência interior, mas também da exterior. "Vermelho" possui não só a qualidade perceptível de vermelhidão, mas igualmente o componente emocional do calor como um processo interior de excitação. "Ígneo", "quente", "ardente", "flamejante", etc. são imagens mais emocionais que perceptuais. Afirma-mos, portanto, que o processo físico de oxidação, o fogo, é experimentado com a ajuda de imagens derivadas do mundo interior da psique e projetadas sobre o mundo exterior e não o contrário, ou seja, que experiências do mundo exterior sejam aplicadas no interior. Historicamente, a reação subjetiva ao objeto sempre tem precedência, enquanto as qualidades objetivas do objeto permanecem ao fundo. No desenvolvimento humano, o objeto só se desenreda, de modo muito gradual e com extrema lentidão, da massa de projeções oriundas do mundo interior da psique, que o envolve.

A tendência à centroversão se manifesta já na função primária da psique, que leva os conteúdos inconscientes a se apresentarem como imagens à consciência do ego. Ela produz primeiro a formação de imagens simbólicas e, em seguida, a reação do ego a essas imagens. Consideramos a formação de imagens e as reações da consciência como uma expressão da centroversão porque os interesses da unidade psicofísica como um todo são conservados de maneira mais efetiva com a ajuda desses processos do que sem eles. A representação central da imagem na consciência dá ao indivíduo uma experiência total mais abrangente dos mundos interior e exterior e, ao mesmo tempo, uma orientação melhor em todo campo da vida. A reação interior,

isto é, o ajustamento da consciência do ego ao mundo do instinto, parece ter surgido tão cedo quanto a reação às coisas exteriores. Jung denomina arquétipos os instintos centralmente representados, ou seja, que se manifestam como imagens. Os arquétipos só tomam a forma de imagens onde a consciência está presente; noutros termos, o auto-retrato configurado dos instintos é um processo psíquico de ordem superior. Pressupõe um órgão capaz de perceber essas imagens primordiais. Esse órgão é a consciência, que, graças a isso, está associada a símbolos do olho, da luz e do sol, razão pela qual, na cosmogonia mitológica, a origem da consciência e o advento da luz são uma só e mesma coisa.

No período inicial, a percepção de imagens resultava numa imediata ação reflexa, porque a consciência só tinha precedência passiva sobre o órgão executivo do corpo, mas não era superior a ele. O fato de o seu substrato orgânico derivar embriologicamente do ectoderma mostra que a consciência era uma espécie de órgão sensível; e, no entanto, ela já estava diferenciada em duas direções e podia perceber imagens vindas de fora e de dentro. Originalmente, o ego não podia distinguir a fonte dessas imagens, uma vez que, no estágio da *participation mystique*, não era possível perceber um fora como algo distinto de um dentro; os dois conjuntos de imagens se sobrepunham, razão por que a experiência do mundo coincidia com a experiência interior.

Essa fase original, em que a consciência era um órgão sensível, é marcada pelas funções de sensação e intuição,²⁵ isto é, pelas funções perceptivas,* que são as primeiras a aparecer, tanto no desenvolvimento dos primitivos como no da criança.

Assim, a consciência em evolução é pelo menos tão aberta a estímulos internos quanto a estímulos externos. Mas é significativo que o órgão de registro que recebe esses estímulos de dentro e de fora se sinta e se sente necessariamente, diferente deles, estranho, por assim dizer. Ele se manifesta como um sistema de registro situado a meio caminho entre o mundo exterior e o corpo como campo de estímulos interiores. Essa posição de distanciamento é uma condição primária do sistema de consciência, cujo funcionamento depende, em alto grau, do fortalecimento e da diferenciação dessa posição. Isso significa, do ponto de vista da história do desenvolvimento, que é necessária essa diferenciação em duas direções do órgão de registro e controle que denominamos consciência.

O sistema nervoso, em especial o sistema cérebro-espinhal, cujo expoente final é a consciência, é um sistema orgânico que, criado pelo inconsciente, se destina a controlar o equilíbrio entre os mundos exterior e interior. Este último se estende de modificações e reações físicas às mais complexas

* Este não é o lugar para tratar, de modo mais específico, da psicologia das funções; observamos apenas que o sentimento e o pensamento, como funções racionais, são produto de um desenvolvimento posterior.²⁷ Essas funções estão correlacionadas com as leis do raciocínio, que só se tornaram acessíveis à consciência como dispõem da experiência ancestral. Jung dá a seguinte definição: "A razão humana, por conseguinte, não é nada mais do que a expressão da capacidade adaptativa do homem ao curso comum de eventos, que foi sendo depositada paulatinamente em complexos solidamente organizados de idéias, que constituem os novos valores objetivos. Eis por que as leis da razão são as que caracterizam e regulam a atitude 'correta' ou 'adequada'.²⁸ Assim, é compreensível que as funções racionais sejam, historicamente, produtos tardios. A adaptação aos eventos comuns e a formação de complexos de idéias solidamente organizadas são a 'obra da história humana', tendo como resultado para a sua organização o 'trabalho de incontáveis gerações'."

reações psíquicas. Não reage apenas a estímulos externos nem é apenas uma máquina de estímulo, como imaginam os materialistas, mas a fonte de movimentos espontâneos dos mais variados tipos, os quais se manifestam como impulsos e complexos, tendências físicas e psíquicas. Todas essas tendências interiores também devem ser reconhecidas pelo sistema consciente e pelo ego e equilibradas e ajustadas ao mundo exterior; quer dizer, a consciência não apenas deve defender a "pessoa" dos animais selvagens e de incêndios, mas também dominar constelações impulsivas ou levá-las à realização, assim como ser responsável e competente para a transformação ambiental a fim de criar alimentos, além das transformações do mundo interior, destinadas a ajustar as tendências egocêntricas do indivíduo ao coletivo. Enquanto esse sistema de consciência do ego funciona de modo sadio, é um órgão filial do todo e une dentro de si não apenas a função executora como a do controle e direção da totalidade.

A dor e o desconforto estão entre os primeiros fatores criadores de consciência. São "sinais de alarme" enviados pela centrovorsão para indicar que o equilíbrio inconsciente está perturbado. Esses sinais de alarme também eram originalmente medidas de segurança do organismo, que se desenvolviam tão ignoradas quanto todos os outros órgãos e sistemas. Entretanto, a função da consciência do ego é não apenas perceber, mas também assimilar esses sinais de alarme, propósito em razão do qual o ego, mesmo quando sofre, deve se manter distante deles, se quiser reagir de modo adequado. O ego distanciado como centro da consciência registradora e controladora é um órgão diferenciado que, embora exercendo a sua função de controle no interesse do todo, não é idêntico a este.

Na origem, o ego não passava de órgão do inconsciente e, por ele impellido e dirigido, perseguia-lhe os objetivos, quer fossem vitais e de ordem pessoal, como, por exemplo, satisfazer a fome e a sede, ou os da espécie, como dominar o ego na sexualidade. O fato de o sistema da consciência ser um produto do inconsciente é amplamente comprovado pelas descobertas da psicologia profunda. A ampla, profunda e subterrânea dependência do ego com relação ao seu fundamento inconsciente e interior é uma das descobertas decisivas dos tempos modernos. A sua importância corresponde à da dependência, igualmente ampla, profunda e subterrânea, do indivíduo com relação à coletividade.

Embora seja um rebento e filho do inconsciente, a consciência é um rebento muito especial. Todos os conteúdos inconscientes têm, como complexos, uma tendência específica, um esforço por se afirmarem. Tal como organismos vivos, devoram outros complexos e se enriquecem com a sua libido. Podemos ver, em casos patológicos, em idéias fixas ou compulsivas, manias e estados de possessão, assim como em todo processo criativo em que "a obra" absorva e esgote todos os conteúdos estranhos, que um conteúdo inconsciente atrai todos os outros para si, consome-os, subordina-os e os coordena, firmando com eles um sistema de relações por ele dominado. Também encontramos o mesmo processo na vida normal, quando uma idéia — amor, trabalho, patriotismo ou outra qualquer — chega ao topo e se afirma à custa de outras. A unilateralidade, a fixação, a exclusividade, etc. são consequências dessa tendência, comum a todos os complexos, no sentido de se tomarem o centro.

Mas a peculiaridade do complexo do ego consiste no fato de que, diferentemente de todos os outros complexos, ele tende a se assentar como centro da consciência, agregando a si os outros conteúdos como conteúdos conscientes; além disso, o complexo do ego visa, como nenhum outro, a totalidade.

A centrovorsão age no sentido de impedir que o ego fique estagnado como órgão do inconsciente, mas se torne cada vez mais o representante da totalidade. Isso significa que o ego se distancia da tendência do inconsciente que quer dominá-lo, não se deixando mais obstar por ele, mas aprendendo a preservar a sua independência com relação ao interior e ao exterior.

Embora, no reino da natureza, os indivíduos sejam sacrificados às miríades a fim de servirem à vontade de propagação e variação da espécie, esse desejo da Grande Mãe entra cada vez mais em conflito com a consciência do ego, que não concebe a si mesma como mera executora da vontade coletiva, mas, de maneira crescente, como uma individualidade ímpar, oposta à vontade coletiva da Grande Mãe.

Todos os instintos e impulsos, todos os atavismos e tendências coletivas podem se aliar à imagem da Grande Mãe e se opor ao ego. Como há grande variedade de conteúdos e o número de símbolos associados à Grande Mãe é amplo demais, a imagem da Grande Mãe adquire tal dote estonteante de características que coincide com "o inconsciente" no sentido das "Mães" no *Fausto*.

Como filho caçula, a consciência do ego precisa primeiro conquistar o seu espaço próprio e defendê-lo dos assaltos da Grande Mãe interior e da Mãe-Mundo exterior, para, finalmente, numa luta longa e sofrida, ampliar esse seu território próprio.

Com a emancipação da consciência e a crescente tensão entre esta e o inconsciente, o desenvolvimento do ego leva a um estágio em que a Grande Mãe já não parece amigável e boa, mas se torna o inimigo do ego, a Mãe Terrível. O lado devorador da uroboros é experimentado como a tendência do inconsciente de destruir a consciência. Isso é idêntico ao fato básico de que a consciência do ego tem que extrair penosamente libido do inconsciente para assegurar a sua própria existência, porque, sem esse esforço específico, ela afunda novamente no inconsciente, isto é, é "devorada" por ele.

Portanto, o inconsciente em si não é destrutivo; é apenas o ego que o experimenta como destrutivo, mas não a totalidade. No que se refere ao desenvolvimento adicional do ego, isso é muito importante. Só nos primeiros estágios do desenvolvimento o ego se sente ameaçado e fadado a perecer e acusa o inconsciente de ser destrutivo. Numa fase posterior, em que a personalidade se sabe unida não apenas ao ego, mas à totalidade, a consciência já não se sente tão ameaçada como se sentia aquele ego adolescente, e outros aspectos do inconsciente, que não são os de perigo e destruição, passam ao primeiro plano.

Aquilo que o ego experimenta como destrutividade é, em primeiro lugar, a imponente carga energética do próprio inconsciente e, em segundo lugar, a fraqueza, a suscetibilidade à fadiga e a inércia da sua própria estrutura consciente. Os dois elementos aparecem projetados no arquétipo do Antagonista.

A emergência dessa imagem induz ao medo como reação defensiva por parte do sistema consciente. No entanto, o próprio fato de o medo poder se tornar visível como imagem mostra que a consciência está ficando mais forte e mais alerta. Do poder atrativo, até então nebuloso, do inconsciente, se separa uma das qualidades negativas e é reconhecida como inimiga da consciência e do ego, o que provoca um movimento de autoproteção e defesa do ego. O temor que o ego tem do inconsciente leva à resistência e, portanto, ao seu fortalecimento; na realidade, sempre vemos que esse temor com relação ao inconsciente e o medo em geral são um sintoma da centrovorsão, que busca proteger o ego.

A resistência do ego ao inconsciente passa então do medo e da fuga à atitude desafiadora dos "renitentes", que são os expoentes mitológicos dessa fase intermedifria, e, por fim, à atitude agressiva do herói, que defende, de maneira ativa, a posição da consciência contra o dragão do inconsciente.

Nos mitos dos "renitentes" se revela claramente a agressão do inconsciente, a Grande Mãe, a primeira a ameaçar a posição do ego da consciência adolescente. O ego, como centro de uma consciência que vai se sistematizando a serviço da centrovorsão, fica exposto às forças desintegradoras do inconsciente. Deve-se observar que a sexualidade é apenas uma dessas forças, nem sempre a mais importante. A tendência dos conteúdos inconscientes no sentido de inundar a consciência corresponde ao perigo de ser "possuído"; trata-se de um dos maiores "perigos da alma", mesmo hoje. Um homem cuja consciência esteja possuída por um conteúdo particular tem em si um enorme dinamismo, o dinamismo do conteúdo inconsciente; isso, no entanto, elimina a tendência de a centrovorsão do ego representar a totalidade contra o conteúdo isolado. Em consequência, aumenta o perigo de a consciência ser dissolvida e vencida. A posseção por um conteúdo inconsciente envolve a perda da consciência e tem um efeito inebriante, caindo o ébrio sempre sob o domínio da Grande Mãe e sendo ameaçado pelo destino de todos os amantes-adolescentes: ou são "transformados" nela pela efeminação e castração, ou "despedaçados" pela loucura ou pela morte.

A crescente tensão entre o sistema consciente do ego e o sistema inconsciente do corpo é a fonte de uma energia psíquica que distingue os seres humanos dos animais. A centrovorsão, que possibilita essa diferenciação e individualização, é uma expressão do princípio criador/criativo que, na espécie humana, realiza as suas experiências novas no indivíduo portador do ego.

O ego e a consciência são o órgão da força inconsciente de centrovorsão, que cria unidade e equilíbrio no interior dessa unidade. A sua tarefa não é apenas a regulação do equilíbrio, mas apresenta um caráter produtivo. Faz parte da natureza do organismo não só preservar a totalidade e o seu *status*, com a ajuda de regulações compensadoras, mas de se desenvolver, isto é, progredir para totalidades mais complexas e maiores, no sentido de fazer o mundo experimentado e experimentável com que entra em contato aumentar progressivamente.

Aquilo que chamamos uroboros alimentar tem que ser trazido à fruição pelo princípio criador que nela age desde o início. Esse princípio não se limita a dirigir o metabolismo das forças vitais nem a equilibrar e compensar; ele também gera o desenvolvimento de novas unidades, produzindo novos

órgãos e sistemas de órgãos, e experimenta criações novas. A maneira exata pela qual essas inovações têm testado o seu desempenho e capacidade de adaptação é outro problema, para cuja solução o darwinismo fez uma contribuição essencial. Explicar, porém, os experimentos de criação em si mesmos é outra coisa. Até agora não conseguimos fazer parecer provável, mesmo de maneira remota, que um órgão surja de uma acumulação de infinitesimais variações causais. É muito fácil explicar desse modo a diferenciação de órgãos, porém não como estes surgem mediante associação gradual.

A mitologia representa o princípio criador como a natureza autogeradora da uroboros, que se associa ao símbolo da masturbação criadora. Essa masturbação simbólica, que nada tem que ver com a fase posterior, acentuatadamente genital, exprime apenas a autonomia e autarquia da uroboros criadora, que gera em si mesma, impregna a si mesma e dá à luz a si mesma. O estágio do "circuito fechado" é substituído por um estágio de equilíbrio criador e, em lugar da passividade estática anterior, assume o controle autárquico, nessa fase, uma constelação dinâmica. O símbolo apropriado aqui não é a esfera quiescente, mas a "roda auto-rolante".

O desenvolvimento histórico e psicológico do homem mostra que o papel do indivíduo é tão importante para a humanidade quanto o do ego e da consciência para o inconsciente. Em ambos os casos, aquilo que originalmente veio a existir como órgão e instrumento do todo é considerado possuidor de uma atividade específica que, apesar dos conflitos que produz, tem-se mostrado extremamente fecundo para o desenvolvimento global.

A centrovorsão é uma irreduzível função unificadora inata à estrutura psicofísica. Voltada para a unidade, ela é, ao mesmo tempo, a sua expressão, assistindo à formação do ego, isto é, produz o ego como centro de um sistema consciente, composto de conteúdos e funções agrupados em torno desse núcleo do ego.

Por conseguinte, ao lado do processo de integração, que juntou uma infinidade de células e sistemas para formar o universo da unidade psique-corpo, o processo de diferenciação leva à autonomia do sistema de consciência, oposto ao inconsciente. Ambos os processos são a expressão e o efeito da centrovorsão. O sistema consciência não é apenas um comutador central destinado ao estabelecimento de relações entre interior e exterior; ele é, ao mesmo tempo, a manifestação da tendência do organismo vivo a criar experimentos novos. Enquanto, porém, no reino animal e biológico essa tendência tem que operar com infinitudes de tempo, ela desenvolveu, na consciência humana e no indivíduo, um órgão de economia de tempo, que permite experimentar as inovações em períodos bem mais curtos. A cultura humana é um produto dessa tendência criadora de experimentos inovadores. Em face da pequena duração de cultura humana, não se pode dizer ainda nada definitivo em relação ao seu sucesso. Permanece, no entanto, o fato de que, no curso desse pequeno — se comparado com a evolução biológica — espaço de tempo durante o qual a consciência humana deu forma à cultura humana, ocorreram as mais extraordinárias mudanças. A tecnologia e a ciência, as ferramentas da consciência, criaram uma gama de órgãos artificiais, sendo o rápido crescimento e a variedade das invenções criativas prova da sua superioridade, quando comparadas à lenta formação e ao lento desenvolvimento de órgãos na biologia. A experiência do princípio criador de vida no sentido de trabalhar com a ajuda do órgão da consciência parece ter sido um feliz evento.

Fazendo tais observações, temos plena consciência da nossa maneira antropológica e teleológica de expressão. Mas o próprio fato de que a consciência necessariamente se experimenta a si mesma como o expoente dos experimentos criadores do todo, a partir do momento em que começa a examinar-se a si mesma e a examinar a história, fornece novo peso e nova justificativa ao nosso ponto de vista antropológico. Afinal de contas, há razões científicas justas para que se considere a consciência um dos órgãos experimentais da vida, o que é mais justificável, em todo caso, do que deixar de lado esse fator fundamental da existência espiritual humana e relegá-lo ao campo da reflexologia ou do comportamentalismo. Ao colocar o princípio criador na raiz do mito da criação e, ao pôr esse mito na origem do mundo, o homem experimentou a sua própria criatividade, e, por projeção, a criatividade de Deus, bem antes de ter sido descoberta a idéia de evolução criadora.

Como portadora da tradição espiritual, a consciência humana assume coletivamente o papel antes desempenhado pelo fator biológico. Hoje, os órgãos já não são herdados, mas transmitidos. Assim é que surge um mundo espiritual da consciência que, como cultura humana, afirma e precisa afirmar a sua autonomia contra o mundo natural da vida. Nesse mundo espiritual, o indivíduo, como portador do ego e do princípio consciente a ele associado, é fator decisivo. O protótipo do ego adulto, que se desenvolve e se liberta do predomínio das forças inconscientes, é o herói. Ele é o modelo, o "Grande Indivíduo", e todos os desenvolvimentos individuais são moldados nele.

Antes do exame dos fatores que permitem desfazer a superioridade do inconsciente, devemos esboçar os estágios que levam do ego germinal contido na uroboros ao ego da luta heróica. Ao acompanharmos essa sequência mitológico-simbólica, a sua interpretação psicológico-energética pode ser apenas insinuada.

A transição da uroboros para a Grande Mãe se caracteriza pelo desenvolvimento adicional do ego e pelo fortalecimento do sistema da consciência, acompanhados pela simultânea passagem da era de amorfa para a da morfogenia.

A era da morfogenia é a era mitológica do ritual cósmico como sequência dos eventos cósmico-míticos. Os arquétipos, como poderes cósmicos, aparecem principalmente nas mitologias astral, solar e lunar, e nos ritos determinados por elas. Surgem agora as grandes mitologias, onde as figuras cósmicas das divindades primordiais – a Grande Mãe e o Grande Pai como causa da criação – se configuram e se cristalizam da massa fluida de poderes indeterminados, da "gigantesca indefinição da divindade da era mais remota antes do tempo".²⁹ A divindade urobórica, concebida numa perfeição sem forma como o "Deus supremo", é substituída pelas figuras arquetípicas dos deuses. Também eles são ainda puras projeções do inconsciente coletivo sobre o mais remoto objeto possível – o céu. Como a consciência do ego e o indivíduo não se desenvolveram nem operam, eles também não estão relacionados com o evento cósmico que ocorre "no lugar celeste". É como se, no princípio, as figuras dos deuses ainda fossem autônomas, refletindo-se a si mesmas no céu, sem terem passado pelo meio do homem e da sua personalidade e, por isso, não tendo sofrido alteração por essa passagem.

As mitologias que tratam da criação do mundo e as primeiras grandes sequências de deuses e das suas batalhas muitas vezes nos chegaram a partir de períodos posteriores, quando já haviam sido reelaboradas pela filosofia

especulativa. No entanto, elas sempre têm como fundamento uma formação mítica anterior. Os mitos e rituais locais brotam então em inúmeros lugares, contribuindo, todos eles, para "dar forma" aos grandes deuses. A unificação dos inúmeros cultos separados, dedicados às grandes figuras mais conhecidas das divindades, tem importância secundária. Importante é que as divindades de Mãe, Pai, Terra e Céu são veneradas como figuras, isto é, como fatores operantes centrados num ego, aos quais se atribui um cânone de determinadas características, e não mais como demônios mágicos, dotados de poder numinoso a partir de um fundo nebuloso.

Uma rápida observação do desenvolvimento histórico mostra, vezes sem conta, que a forma visível brota do informe, o definido do indefinido, e que, do nível demoníaco-animal, surgem centros de força, seres dotados de características especificamente humanas. O exemplo mais evidente disso é o desenvolvimento da religião grega. Os deuses do Olimpo são a melhor ilustração dessa configuração progressiva, que ultrapassa o estágio arcaico da vaga numinosidade,³⁰ embora possamos ver esse mesmo desenvolvimento em outros lugares, mas nem sempre com a mesma clareza.

Faz parte desse estágio mitológico do desenvolvimento morfogênico dos deuses a humanização das suas vidas e experiências. Enquanto os deuses primordiais numinosos eram cósmicos, ou seja, carregados de um simbolismo em que o aspecto do poderio obscurecia o da forma, agora surge aos poucos o conflito divino-humano. As batalhas e eventos antes concebidos como fenômenos cósmicos ou conflitos entre os próprios deuses chegam agora ao nível humano.

As primeiras fases da relação entre a consciência do ego e o inconsciente foram marcadas pela dependência e pela resistência. Na uroboros, o estágio da não-diferenciação diante do inconsciente ainda pode ser experimentado de modo positivo; no estágio simbolizado pela Grande Mãe, no entanto, a dependência do filho, embora positiva no início, cedo assume uma forma negativa.

O inconsciente urobórico, como Grande Mãe, é o sistema que deveria libertar o ego e a consciência, se esse desenvolvimento pudesse ocorrer sem atrito.

Contudo, no terreno psíquico, deparamos, repetidamente, com o fato de que o crescimento-desenvolvimento acontece aos trancos. Primeiro surgem fixações e bloqueios da libido que têm que ser superados pela irrupção de uma nova fase de desenvolvimento. O "velho sistema" sempre resiste até que as forças opostas se tornem suficientemente fortes para vencê-lo. Aqui também a "guerra é o pai de todas as coisas". Os sistemas psíquicos possuem uma estabilidade interna, a que Jung deu o nome de inércia da libido. Todo sistema – e todo arquétipo corresponde a um grupo definido de conteúdos organizados num sistema – tende à autopreservação, que se manifesta, psiquicamente, no fato de o ego ser possuído e aprisionado por ele como num círculo mágico. Sair desse sistema e passar para a atuação livre só vem a ser possível se o sistema da consciência egóica dispuser de quantidade de libido maior do que o sistema que a retém, ou seja, se a volição do ego for forte o suficiente para se livrar do arquétipo em questão.

A crescente independência da consciência só alcança o seu momento crítico no mito do herói; até então, ela está sujeita às suas origens incons-

cientes. No curso do desenvolvimento, entre a tendência urobórica de auto-destruição até a fase do adolescente renitente, podemos observar o crescimento progressivo da atividade do ego e a sua polarização diante do inconsciente, que, originalmente experimentado como paraíso, se torna depois perigosamente fascinante e, por fim, hostil. E, à medida que crescem a atividade do ego e a intensidade da sua libido, também o simbolismo sofre transformações. No início, os símbolos de plantas são mais proeminentes, dada a sua passividade e ligação com a terra. O jovem é uma divindade da vegetação – flor, trigo, árvore. A colheita, correspondente à sua morte, assim como a sua ressurreição, simbolizada na germinação da semente, são partes do período matriarcal e do poder supremo da natureza. Aqui, a sexualidade é o instrumento da fertilidade da terra e é, como a época do cio, periodicamente condicionada pela natureza, não tendo nada que ver com o mundo da consciência do ego.

A predominância do simbolismo da vegetação significa não apenas, fisiologicamente, a predominância do sistema nervoso vegetativo, mas também, em termos psicológicos, a predominância de processos de crescimento que seguem o seu curso sem a assistência do ego. Apesar da sua incipiente particularização, o ego e a consciência estão aqui caracterizados pela sua dependência do inconsciente, pelo seu enraizamento nele, que é o fundamento determinante, e pela sua dependência do alimento fornecido por esse fundamento.*

À medida que aumenta a atividade da consciência do ego, o estágio animal sucede o simbolismo da vegetação; nessa fase, o elemento masculino experimenta a si mesmo como um animal vivo, ativo e selvagem, muito embora ainda subordinado à Senhora dos Animais. À primeira vista, isso parece paradoxal, porque o nível animal parece corresponder antes ao fortalecimento das forças inconscientes do que ao fortalecimento do ego.

Na fase animal, existe uma ampla identidade do ego com os componentes impulsivos, os vetores do inconsciente. Embora a Senhora dos Animais, do inconsciente, seja a força regente “por trás” dessa atividade, o ego masculino, porém, já não é mais vegetativo-passivo, mas ativo-ávido. A potência e o impulso da intenção do ego passaram a ser mais fortes e mais poderosos, de modo que o “isso me impele” ou “algo dentro de mim impele” passou a ser um “eu quero”. O ego, até então quiescente, se torna ativo em relação ao instintivo-animal, ou seja, o ímpeto instintivo se comunica ao ego e à consciência, e é assimilado por eles estendendo o seu raio de atividade.

Na sua primeira fase, a centrovorsão manifestava-se na consciência como narcisismo, como sensação generalizada do corpo, em que a unidade

* Briffault³¹ discrimina entre o instinto sexual primário, agressivo, e o instinto social de acausalamento. No mundo animal, o instinto sexual é freqüentemente acompanhado pela mordedura e, por vezes, o parceiro é concretamente devorado. Discernimos nessa situação a predominância da urobóris alimentar no estágio pré-sexual, isto é, a primazia do instinto alimentar sobre o sexual.

Não podemos, contudo, seguir inteiramente a interpretação de Briffault. Somente em casos isolados e excepcionais o instinto sexual é levado ao absurdo, de maneira tão absoluta, a ponto de o macho devorar a fêmea por ele fertilizada. No entanto, a situação inversa, em que a fêmea fertilizada devora o macho, não é, de forma alguma, contra a natureza; corresponde ao arquétipo da Grande Mãe. Ademais, é algo prefigurado na “ingestão” do espermatóide pelo óvulo fertilizado. Uma vez terminada a irrupção do instinto sexual e realizada a fertilização, o domínio da urobóris alimentar se reafirma na mãe. Para ela, o supremo princípio consiste em desenvolver a totalidade mãe-filho mediante a ingestão de alimento, isto é, promover o crescimento; e o macho que é comido não passa de objeto de alimentação não-vinculado, como tudo mais. A fuga arremetida do instinto sexual evoca da pelo macho não produz nem pode produzir nenhum elo emocional, seja qual for.

deste era a primeira expressão da individualidade. A relação mágica com o corpo é característica da centrovorsão e o amor a ele, o ato de adorná-lo e sacralizá-lo são parte do estágio mais primitivo da autoconfiguração. Isso é evidente na disseminada prática da tatuagem entre primitivos e no fato de a tatuagem individual, que não se conforma ao padrão coletivo, ser uma das mais antigas formas de expressão da individualidade. Conhece-se e distingue-se o indivíduo pela forma específica que dá a si mesmo ao tatuar-se. A maneira individual de tatuar-se mostra o seu nome, do mesmo modo como o nome do círculo mais íntimo com que se identifica – o clã, a casta, a seita ou a corporação profissional. A correspondência mágica entre mundo e esquema corporal também pertence a essa fase narcisista inicial. Nesse sentido, a tendência a “encarnar” qualidades individuais e exibi-las no corpo ainda está viva nos nossos dias; ela varia do mundo da vestimenta e da moda à decoração militar, da coroa ao botão regimental.

O desenvolvimento do ego progride do nível corporal narcisista ao nível fálico, no qual a consciência do corpo e de si mesmo coincide com a masculinidade excitada e ávida. A transição da fase narcisista para a fálica é marcada por numerosos fenômenos em que se acentuam os “estágios intermediários”.³² As figuras andróginas e hermafroditas de deuses e sacerdotes, assim como os cultos que dão ênfase à bissexualidade original da Grande Mãe urobórica caracterizam a transição do feminino para o masculino.*

Típico desse estágio é o amante-adolescente, primaveril e afeminado, acentuadamente exibicionista, com a ênfase narcisista da sua beleza corporal. Não se deve, contudo, limitar o exibicionismo e o narcisismo ao aspecto sexual. A centrovorsão, tal como a autoconfiguração, está estreitamente relacionada com a auto-representação, fato que ainda veremos quando tratarmos do fenômeno da criatividade e da arte. A perversão sexual não passa de expressão mórbida da dominância dessa fase arquetípica, mas não é idêntica a ela, porque, ao lado dessas expressões mórbidas, existem outras, positivas e produtivas, que determinam esferas extensas da cultura. Do mesmo nível desses adolescentes narcisistas e passivos são os homens identificados com a Grande Mãe, que realizam essa identificação, quer como castrados, que sacrificaram o falo, ou, como “travestis”, usando roupas femininas.

Na psicologia, esses níveis intermediários desempenham importante papel nas neuroses, nas quais surgem, de preferência, como estado de fusão do ego masculino com a Anima e, na mulher, com o Animus, o que representa uma fixação que impede a completa diferenciação da personalidade.

Também nas neuroses, bem como nas perversões e na homossexualidade – todas pertencentes ao mesmo nível –, o desenvolvimento do ego e da consciência é incompleto e o domínio do inconsciente continua, isto é, em nenhum desses casos foi atingido o estágio da luta heróica.

Conquanto do ponto de vista do indivíduo e da consciência essa situação psicológica deva ser considerada um desenvolvimento defeituoso, ela recebe, contudo, freqüentemente, um acento positivo na história humana. Comprovam isso os exemplos da história etnológica e religiosa, em que esses indivíduos “fixados erroneamente” desempenham importante papel.

* Sem dúvida, os tipos biológicos intermediários também têm o seu papel aqui, mas a situação arquetípica, isto é, psicológica, é mais importante do que a biológica.

Faz parte desse nível intermediário a prostituição masculina dos "kedeshim", sacerdotes consagrados, assim como feminina das "kedeshoth", sacerdotisas. Ambos os grupos estão a serviço da Grande Mãe, relacionado comprovadamente com orgias homossexuais e heterossexuais. É que o êxtase orgástico e a entrega à Grande Mãe das profundezas e do sangue, fazem parte, pela sua natureza, da "fecundidade". A irrupção das "águas obscuras das profundezas" traz, em sentido cósmico-transpessoal, a fecundidade e a orgia – mesmo a homossexual, masculina ou feminina – tem efeito mágico sobre a natureza. O seu efeito transpessoal consiste no surgimento de fatores transpessoais que são vivificados no estado extático. A orgia está relacionada com a camada emocional do sangue e leva aos fenômenos "sadomasoquistas", pertencentes ao culto da Grande Mãe: sacrifícios humanos, castração, flagelação e despedaçamento.*

Mas também o adolescente que se masculiniza em virtude da sua avidez sexual ativa ainda está sob o domínio da Grande Mãe. São ainda potentes demais a fascinação e a magia das forças do inconsciente, configuradas na imagem desta. A castração matriarcal acaba aniquilando a sua masculinidade e dissolvendo a sua figura.

O falicismo** simboliza um estágio primitivo da consciência que o homem tem da sua masculinidade. Somente aos poucos ele vem a perceber o seu próprio valor e o seu próprio mundo. De início, o elemento masculino é o copulador, mas não ainda o gerador; mesmo que o elemento feminino venere o falo como instrumento do ritual de fecundidade, este é mais o abridor do ventre – como no caso de alguns primitivos³³ – do que o fecundador, portador do prazer, mais do que da fertilidade.

Originalmente, o culto do falo masculino e o da divindade fecundadora podem estar equiparados. O prazer sexual e o falo são experimentados de modo orgástico, sem que se saiba da sua relação direta com a propagação. A virgem-mãe que concebe o deus e as mênades adoradoras do falo correspondem a duas formas distintas de posse em que o falo e o deus procriador ainda não são idênticos.

Do ponto de vista mitológico, as divindades fálico-ctônicas são companheiras da Grande Mãe e não representantes do especificamente masculino. Da perspectiva psicológica, isso significa que a masculinidade fálica ainda se encontra condicionada pelo corpo e está, portanto, sob o domínio da Grande Mãe, de quem continua a ser instrumento.

Embora busque de maneira ativa e consciente, nessa fase fálica, o seu alvo especial – a satisfação do instinto –, o ego masculino ainda é a tal ponto o órgão do inconsciente que não pode perceber que a satisfação sexual no coito tem relação com a propagação, isto é, ele continua inconsciente a respeito da dependência do impulso em relação à vontade autopropagadora da sua espécie.

* Muitos conteúdos que, na "perversão", se tornaram dominantes da vida sexual têm os seus protótipos nesse estágio mitológico intermediário de domínio pela Grande Mãe. Como fatos mitológicos, eles são transpessoais, isto é, estão além e fora da personalidade, e se encontram, por conseguinte, *sub specie aeternitatis*, porque são simbólicos e, como tais, magicamente efetivos. Só quando se intrometem na estreita esfera personalista, eles vêm a ser "perversos", ou seja, fatores patogênicos, uma vez que esses "blocos erráticos" de mitologia e transpessoalidade agem então como corpos estranhos que comprometem o desenvolvimento individual.

** Deixamos de lado aqui as condições especiais que se aplicam ao elemento feminino.

À medida que o elemento masculino-ctônico do falicismo se torna mais consciente, a masculinidade ganha força e auto-realização, desenvolvendo-se nela componentes ativos e agressivos de poder. Ao mesmo tempo, os homens – mesmo quando têm a liderança social – ainda podem se submeter à grande deusa ctônica da fecundidade e cultuá-la numa representante feminina, graças ao domínio do inconsciente masculino pela Grande Mãe.

O crescente poder do falicismo, que depois une a família sob o seu domínio, leva por fim à luta psicológica entre matriarcado e patriarcado, assim como a uma modificação da própria masculinidade.

A acentuação do ego leva do estágio urobórico ao do hermafrodita e, depois, ao estágio narcisista, que a princípio tem caráter auto-erótico e representa uma forma primitiva de centroversão. O estágio seguinte é o da masculinidade fálico-ctônica, dominada pela esfera do corpo, à qual sucede uma masculinidade em que a ação da consciência se tornou a atividade específica de um ego autônomo. Noutros termos, a consciência, como "masculinidade superior da cabeça", alcança o conhecimento da sua própria realidade como autoconsciência. Essa masculinidade superior é a masculinidade do "falo superior", com a cabeça como sede da realização criadora.

O desenvolvimento da consciência do ego tem como paralelo a tendência a tornar-se independente do corpo. Essa tendência encontra a sua expressão mais evidente no ascetismo masculino, que nega a terra, o corpo e a mulher, sendo praticado ritualmente nas iniciações dos adolescentes. Todas essas provas visam ao fortalecimento do ego, da volição e da masculinidade "superior" e estabelecem a experiência do ego e da consciência como superiores ao corpo. Ao elevar-se acima do corpo e ao triunfar sobre as suas dores, os seus medos e a sua luxúria, o ego ganha uma experiência elementar da sua própria espiritualidade viril. Acrescenta-se a essas tribulações uma iluminação advinda do princípio espiritual superior, seja ela transmitida por seres espirituais em visões individuais ou pela comunicação de doutrinas secretas.

O alvo de toda iniciação – dos ritos da puberdade aos mistérios das religiões – é, no entanto, a transformação. Em toda iniciação é gerado o homem espiritual superior. Mas esse homem superior é aquele que tem consciência ou, como o exprime a linguagem iniciática, aquele que possui a consciência superior. Nela, o homem experimenta ser parte do mundo do espírito e do Céu. Quer isso tome a forma de divinização ou de ser filho de Deus, quer o iniciado se torne um *sol invictus* ou, como herói, uma estrela, um transfigurado ou um anjo das hostes celestes, quer ainda ele seja identificado com os ancestrais totêmicos, tanto faz; ele sempre mostrará estar associado ao céu, à luz e ao vento e aos símbolos cósmicos do espírito incorporado, alheio ao corpo e não terreno.

O céu é a morada dos deuses e dos gênios; é o mundo simbólico da luz da consciência, o contrário do mundo terreno do inconsciente e condicionador do corpo. Olhar e reconhecer são as funções características da consciência; a luz e o sol são os fatores celestes transpessoais que constituem a sua condição superior; o olho e a cabeça são os órgãos físicos ligados à discriminação consciente. Por essa razão, na psicologia simbólica, o espírito-alma provém do Céu e, no esquema psíquico do corpo, é adjudicado à cabeça, da mesma maneira como a perda dessa alma espiritual é representada mitolo-

gicamente como cegueira, morte do cavalo solar ou queda na terra ou no mar; isso quer dizer que o caminho da subjugação da masculinidade sempre é a regressão. Ela envolve a dissolução da masculinidade superior em sua forma fálica inferior e, portanto, a perda da consciência, da luz do conhecimento, do olho, e a recaída no mundo ctônico-animal, onde o corpo domina.

O fato de o medo ser sintoma da centroversão, um sinal de alarme enviado para advertir o ego, podemos percebê-lo, de maneira bem clara, a partir do medo de regredir a uma forma mais velha do ego que destrua a nova e, com ela, o novo sistema da consciência do ego. A "tendência autopreservadora" de um sistema determina a sua razão de prazer-desprazer.*

As qualidades prazerosas associadas à fase anterior do ego se tornam, desde que aquele esquema seja superado, algo doloroso para o ego da fase seguinte. Assim, o incesto urobórico só traz prazer para o frágil núcleo de um ego ainda pouco distinto da uroboros. À medida, porém, que o ego se fortalece, o prazer urobórico passa a ser o temor da uroboros, o medo da Grande Mãe, uma vez que esse prazer contém o perigo da regressão, o perigo da castração matriarcal que ameaça dissolver o ego.

Por isso, a superação do medo é a característica típica do herói que se atreve a dar o passo evolutivo para o estágio seguinte e não permanece — ao contrário do homem comum, que se apegue ao conservadorismo do sistema existente — como inimigo inveterado do novo. Aqui está a verdadeira qualidade revolucionária do herói: somente ele, ao vencer a velha fase, tem sucesso em afastar o medo e transformá-lo em júbilo.

* A dissolução ameaça de dois lados: da regressão a um nível inferior e da progressão para um nível superior. Eis por que a oscilação típica do prazer para o medo e deste para aquele é marcada no curso das fases transicionais do desenvolvimento do ego, por exemplo, na infância e na puberdade.

B. A Separação dos Sistemas

Centroversão e Diferenciação

(Estágios Mitológicos: Separação dos Pais do Mundo e Luta com o Dragão)

O desenvolvimento ulterior da personalidade é determinado pela divisão da unidade consciência-inconsciente em dois sistemas, ou melhor, primeiro pela separação entre eles, uma vez que só no desenvolvimento da consciência ocidental a separação viria a tomar a forma mais perigosa de uma divisão. Mitologicamente, esse desenvolvimento é representado pela separação dos Pais do Mundo e pelo mito do herói; e a separação dos Pais do Mundo já contém uma parte do mito do herói.

Por intermédio da separação dos Pais do Mundo, o céu e a terra se distinguem um do outro, é criada a polaridade e libertada a luz. Trata-se de uma representação mitológica do ego, posicionado a meio caminho entre o mundo inferior, feminino, da terra e do corpo, e o mundo superior, masculino, do céu e do espírito. No entanto, como a consciência e o ego sempre se experimentam a si mesmos como masculinos, esse mundo terreno inferior é considerado por eles o mundo da Grande Mãe, alheio ao ego, ao passo que o céu é entendido como o mundo do grande espírito, íntimo do ego, personificado, mais tarde, como o Grande Pai.

A separação dos Pais do Mundo é a forma cósmica da luta do herói, que representa mitologicamente a emancipação do indivíduo. O seu primeiro estágio consiste na conquista do dragão da Grande Mãe, na libertação do indivíduo e do sistema ego-consciência do domínio dela.

A formação da personalidade continua agora seguindo a tendência à centrovorsão que, unindo, sistematizando e organizando, acentua a formação do ego e, desse modo, consegue também a sistematização dos conteúdos, inicialmente difusos, da consciência.

A tarefa primeira da consciência no tocante às tendências subjugadoras do inconsciente consiste principalmente no distanciamento, isolamento e defesa, isto é, no fortalecimento da firmeza do ego. No decurso desse desenvolvimento – em que o ego adquire consciência de ser distinto e peculiar – a quantidade de libido do sistema consciente aumenta – por meio de processos a serem descritos – e o ego avança para além da autodefesa a fim de ampliar a conquista e a atividade.

Mitologicamente, esse nível está subordinado ao motivo dos gêmeos. As alianças masculinas não só determinam períodos inteiros de culturas, como, por exemplo, na Grécia antiga e no Japão medieval,³⁴ mas se encontram agregadas a todas as camadas de acento matriarcal. Os heróis, com a sua masculinidade enfatizada, se apresentam, mais que frequentemente, em pares de relação homo-erótica, representando muitas vezes a união de uma parte masculina celeste com outra, terrena. Um deles é o amigo ou irmão gêmeo

tido como aspecto masculino superior de origem divino-celeste, enquanto o outro representa o aspecto terreno-fílico. Isso se revela, de maneira bem clara, no exemplo mais antigo, o poema épico de Gilgamesh, onde Enkidu é o homem animal e Gilgamesh, o aspecto superior do herói que luta pela imortalidade. A aliança de amigos é uma característica do herói e da sua luta com o dragão. Ambas as formas da situação geminada, tanto a dos Dióscuros como a dos irmãos hostis, desempenham importante papel no desenvolvimento: o papel positivo, como apoio na luta com o dragão e o negativo, como projeção simbólica da autodivisão que conduz ao autoconhecimento.

Mostramos, na seção que tratou do masculino terrível, a maneira como o aspecto do poder masculino destrutivo da uroboros e da Grande Mãe é assimilado pelo ego e coordenado com a personalidade e a consciência. Parte do arquétipo do antagonista – figura do inconsciente coletivo – é incorporada ao sistema da personalidade.

O antagonista é a figura do poder obscuro de cunho transpessoal, tal como é representada, por exemplo, pelo antigo deus Set, pela serpente Apópis ou pelo javali assassino. No início, a consciência do ego adolescente, que é passiva ou opõe fraca resistência, cai vítima desse poder: a carga de energia do arquétipo é mais forte e a consciência do ego é sufocada. Durante o estágio dos gêmeos, contudo, o adolescente experimenta parte dessa força destrutiva como pertencente também à sua própria pessoa. Ele já não é apenas a vítima da Grande Mãe, mas, pela automutilação e o suicídio, assimila, de modo negativo, a tendência destruidora que se voltara contra ele. O centro do ego se apodera dessa tendência agressiva do inconsciente e faz dela uma tendência do ego e um conteúdo da consciência. No estágio de transição, a tendência destruidora da Grande Mãe contra o ego não é mais inconsciente, tendo passado a ser consciente, porém por ora ainda conserva o antigo objeto, o ego. A resistência do ego à Grande Mãe e a conscientização da sua tendência destruidora caminham juntas. No início, o ego é tomado pelo conteúdo recém-surgido na consciência, ou seja, o arquétipo do antagonista, e afunda. Só aos poucos e à medida que o ego reconhece que essa tendência destruidora não pode ser simplesmente um conteúdo estranho do inconsciente, mas também faz parte de si, a consciência começa a incorporar essa tendência, digerindo-a e assimilando-a, isto é, tornando-a consciente. Agora, a destruição pode ser separada do seu antigo objeto, o ego, e se transforma em função deste. Ele pode agora usar ao menos uma parcela dessa tendência no seu próprio interesse. De fato, deu-se que o ego, como dissemos, “virou a mesa” sobre o inconsciente.

A assimilação das tendências destrutivas do inconsciente tem estreitos vínculos com as qualidades “negativas” da consciência. Isso se exprime não só na capacidade de se distinguir do inconsciente e distanciar-se dele, como no uso criativo dessa capacidade pela consciência em suas tentativas expansionistas e conquistadoras de decompor o contínuo do mundo em objetos por meio dos quais este se torna assimilável pelo ego. A capacidade assimilativa da consciência, que lhe permite apreender os objetos, de início como imagens e símbolos, mais tarde como conteúdos e, por fim, como conceitos, bem como assimilá-los e coordená-los de maneira nova, pressupõe essa função analítica. Nela, a tendência destruidora do inconsciente se tornou uma função positiva da consciência. A separação da consciência do inconsciente só é possível se o dragão dos Pais Primordiais, sobretudo o da Grande Mãe,

é vencido. Nisso sempre está acentuada a capacidade da consciência de dizer não, de distinguir, discriminar e excluir, ao contrário da tendência do inconsciente de dizer sim, de unir, abranger e fundir tudo. Com isso se torna mais compreensível ainda por que um está sob o símbolo da masculinidade e o outro sob o da feminilidade.

Na função analítico-redutiva e dissecadora da consciência, há sempre um elemento ativo de defesa contra o inconsciente e contra o perigo de ser tomado por ele. Essa atividade negativa se evidencia quase sempre que depa-ramos com o simbolismo de facas, espadas, armas, etc. Em inúmeros mitos da criação, o retalhamento do dragão precede a construção de um mundo novo. Da mesma maneira como a comida deve ser cortada em pedacinhos antes de poder ser digerida e incorporada à estrutura do organismo, assim também o vasto contínuo da uroboros deve ser decomposto em objetos para a sua assimilação por parte da consciência.

A tendência urobórica do inconsciente a reabsorver tudo que é criado, para devolvê-lo renovado e transformado, é repetida, num nível superior, pela consciência do ego. Aqui também o processo analítico precede a síntese e a diferenciação é o requisito para uma posterior integração.³⁵

Nesse sentido, o reconhecimento se baseia num ato agressivo de incorporação. O sistema psíquico e, num grau ainda maior, a própria consciência, é um órgão de decomposição, digestão e reconstrução dos objetos do mundo e do inconsciente, exatamente da mesma maneira como o nosso sistema digestivo corporal decompõe fisioquimicamente a matéria e a utiliza para criar novas estruturas. Nessa analogia se baseia o simbolismo da consciência da uroboros alimentar e o seu simbolismo metabólico. Essa consciência, no entanto, corresponde a um sistema assimilador de ordem mais elevada, superior ao sistema assimilador original da psique inconsciente.

A atividade do herói, na sua luta com o dragão, é a do ego atuante, determinado e discriminador, que, não mais fascinado nem dominado, e abandonando a sua atividade juvenil de defesa passiva, procura o perigo, realiza novas e extraordinárias façanhas e combate até alcançar a vitória. A supremacia da Grande Mãe, o controle por ela exercido através do poder instintual do corpo, é vencida pela autonomia relativa do ego, do homem espiritual superior, que tem vontade própria e obedece à sua razão. O ato de arrancar terra do mar, realizado por Fausto, simboliza a façanha primal do herói, que rouba novos territórios do inconsciente e os coloca sob o domínio do ego. Assim como, no nível adolescente, as características dominantes eram a passividade, o medo e a defesa contra o inconsciente, do mesmo modo, no nível heróico, o ego se arma de coragem e parte para a ofensiva. Pouco importa se a direção desse ataque é introvertida ou extrovertida, uma vez que ambos os flancos são ocupados pelo dragão da Grande Mãe, quer a denominemos natureza, mundo ou psique inconsciente.

Chegamos agora ao incesto ativo do herói, a luta com a Grande Mãe e a derrota desta. O caráter inspirador de assombro desse dragão consistia essencialmente no seu poder de seduzir o ego, castrá-lo e destruí-lo no incesto matriarcal. O medo da dissolução impedia que o ego regressasse à Grande Mãe e à uroboros; esse medo era a reação protetora do sistema do ego contra a regressão. Se não quiser estagnar no nível dos "renitentes", cheios de medo da Grande Mãe, o ego precisará vencer esse mesmo medo, até então pro-

tetor, e realizar o que mais teme, o incesto heróico. Ele deve se expor à força aniquiladora da Mãe-dragão urobórica sem se deixar destruir.

Justamente ao penetrar na Grande Mãe urobórica que ameaça aniquilá-lo, o ego experimenta, no incesto heróico, a sua masculinidade como algo duradouro, imortal e indissolúvel e o medo se converte em prazer. Essa relação entre medo e prazer, ligada aos estágios, desempenha papel decisivo na psicologia normal, mas tem importância particular na psicologia da neurose. Nesse estágio de desenvolvimento, e somente nele, a sexualidade se torna símbolo da luta para "chegar ao topo" e, nesse caso, a terminologia adleriana do impulso de poder é sobremodo apropriada.³⁶ Mas a permanência sob esse simbolismo, tal como a encontramos, consciente ou inconscientemente, em muitos neuróticos, significa que o estágio arquetípico da luta com o dragão ainda não foi ultrapassado e que o ego está preso nele. Na maioria dos casos, o fracasso nesse nível não se exprime pelo símbolo da castração e do despedaçamento, como ocorre no estágio da Grande Mãe, mas pelo simbolismo da derrota e prisão e, por vezes, pelo da cegueira.

Tal como a cegueira de Sansão e de Édipo, o cativo, que em muitos mitos e contos de fada toma a forma de ser devorado, é uma forma de fracasso superior ao despedaçamento ou à castração fálica. Superior, porque a derrota, nesse estágio, afeta uma consciência do ego mais bem desenvolvida e mais estável. Eis por que tal derrota não precisa ser definitiva, ao contrário da castração e da morte, que estão fadadas a sê-lo, e, num certo sentido, também da cegueira. O vencido pode, por exemplo, vir a ser resgatado por um herói, e a derrota, ainda assim, culminar em vitória. A consciência, mesmo vencida, pode se preservar no cativo até a chegada do resgate. Os diferentes aspectos da salvação correspondem a formas distintas da progressão. Por exemplo, Édipo permanece herói, mesmo regredindo de maneira trágica à mãe; Sansão transcende a sua derrota e morre vitorioso; Teseu e Prometeu encontram a liberdade graças a Hércules, e assim por diante.

De igual modo, o ego-herói que tomba na batalha não é destruído como personalidade individual, no sentido em que o ego é destruído no incesto urobórico ou matriarcal. Esse desenvolvimento do ego, ao passar pelos estágios arquetípicos do mito, mostra ser orientado no sentido do que reconhecemos ser um dos objetivos da luta com o dragão, isto é, a conquista da imortalidade e da permanência. A conquista de algo suprapessoal e indestrutível mediante essa luta é, no tocante ao desenvolvimento da personalidade, o sentido último e mais profundo do tesouro levantado.

Não é intenção nossa repetir aqui o que foi dito na Parte I a respeito da separação dos Pais do Mundo, da criação da luz e do mito do herói no que se refere ao desenvolvimento e à diferenciação da consciência. A nossa tarefa psicológica é, em vez disso, indicar alguns dos métodos pelos quais o ego se destaca do inconsciente e forma a si mesmo como sistema independente; noutros termos, o modo como é construída a personalidade do indivíduo. Temos que examinar a maneira pela qual o pessoal e individual se emancipa do transpessoal e coletivo.

A separação entre a consciência e o inconsciente pode ser efetuada por um dos seguintes meios: (1) a fragmentação - cisão ou fissão - de arquétipos e complexos; (2) a desvalorização ou deflação do inconsciente; (3) a perso-

nalização secundária de conteúdos originalmente transpessoais; (4) a exaustão de componentes emocionais capazes de se apossar da consciência; (5) processos abstratos que, a partir da representação pictórica do inconsciente, levam à formação da idéia e, finalmente, pela racionalização, ao conceito. Todas essas diferenciações possibilitam a formação, a partir de um inconsciente transpessoal difuso, que não conhece indivíduos e tem caráter puramente coletivo, de um sistema de personalidade, cujo representante superior é a consciência do ego.

Para acompanhar o desenvolvimento da consciência, é necessário fazer uma distinção entre dois componentes do inconsciente. Isso envolve separar o conteúdo material do inconsciente coletivo do seu conteúdo dinâmico ou emocional. O arquétipo não apenas representa, como imagem, algum conteúdo mais ou menos acessível à consciência, mas também possui, independentemente dos seus conteúdos ou em associação com eles, um efeito emocional e dinâmico sobre a personalidade. Aquilo que chamamos "fragmentação de arquétipos" é um processo mediante o qual a consciência busca arrancar do inconsciente o conteúdo material dos arquétipos a fim de agregá-lo ao seu próprio sistema.

Rudolf Otto,³⁷ na sua descrição do numinoso, denomina-o mistério inspirador de assombro, fascinante e beatífico, o "completamente Outro", o Sagrado. Esse *numinosum* é a experiência central do ego diante de todo e qualquer arquétipo, a experiência básica do ego no tocante ao inconsciente coletivo e ao mundo, sobre os quais projeta os arquétipos. É como se o mundo do inconsciente fosse, com efeito, uma extensão do numinoso, como se a multiplicidade inconcebível dos seus aspectos tivesse sido decomposta nas figuras distintas do inconsciente coletivo para se tornarem experimentáveis pelo ego, quer sucessivamente ou juntas. No curso do desenvolvimento, isto é, durante a transição da fase não-configuradora para a fase configuradora, o inconsciente é cindido e se torna o mundo pictórico de imagens arquetípicas; e essa mesma linha de desenvolvimento leva à fragmentação dos próprios arquétipos.

Ocorre uma fragmentação no sentido de que, para a consciência, o arquétipo primordial se decompõe num amplo grupo de arquétipos e símbolos inter-relacionados. Ou melhor, esse grupo pode ser concebido como a periferia que envolve um centro desconhecido e intangível. Os arquétipos e símbolos separados são agora mais fáceis de captar e assimilar, de modo que não suplantam mais a consciência do ego. Essa experiência discursiva dos arquétipos, um após outro e a partir de diferentes lados, resulta de um desenvolvimento durante o qual a consciência aprende a se proteger do efeito do arquétipo primordial. A grandeza numinosa do arquétipo, tal como o homem primitivo a experimentou originalmente, é a unidade dos grupos arquetípicos de símbolos em que ele agora se manifesta, somada a um excedente desconhecido que resta do processo de fragmentação realizado pela consciência.

Tomemos como exemplo o arquétipo da Grande Mãe. Ele combina em si uma estonteante variedade de aspectos contraditórios. Se considerarmos esses aspectos como qualidades da Grande Mãe e os relacionarmos como qualidades do arquétipo, teremos o resultado do processo que descrevemos. Uma consciência desenvolvida reconhece essas propriedades e qualidades, mas originalmente o arquétipo atuava sobre o ego com toda a massa indife-

renciada, paradoxal, da sua natureza em si contraditória. Essa é a principal causa da subjugação do ego e da incapacidade de a consciência orientar-se em relação ao arquétipo que, sempre novo, diferente e inesperado, emerge com assustadora vivacidade e de maneira perturbadora das profundezas e agarra a consciência.

Assim, a Grande Mãe é urobórica: terrível e devoradora e, ao mesmo tempo, boa e criadora; auxiliadora, mas igualmente sedutora e destruidora; fascinante e perturbadora, portadora da sabedoria; animal e deus, prostituta tentadora e virgem intocável, velha como o mundo e eternamente jovem.³⁸

Essa ambivalência original do arquétipo, com os seus opostos em justaposição, é rompida em dois quando a consciência separa os Pais do Mundo. Agora, fica à esquerda a série de símbolos negativos — a mãe assassina, a velha meretriz e bruxa, dragão e Moloque; à direita, a série positiva, onde encontramos a mãe boa que, como Sophia, Virgem e redentora, dá à luz e alimenta, faz renascer e cura. Lá Lilith, aqui Maria; lá o sapo, aqui a deusa; lá o pântano de sangue devorador, aqui o "eterno feminino".

No mito, o processo da fragmentação do arquétipo é representado como a façanha do herói. A separação dos Pais do Mundo é realizada por ele e somente assim a consciência pôde nascer por si mesma. Justamente no mito do herói podemos acompanhar esse processo de fragmentação até o último detalhe. Primeiro, a luta era contra o arquétipo primordial da uroboros; após tê-lo partido em dois, a luta tinha que ser dirigida contra a mãe e contra o pai, e no final dela seria atingida uma constelação em que a cisão dos opostos era definitivamente realizada. Opõem-se ao herói a Mãe Terrível e o Pai Terrível; estão com ele o Pai-Deus criador e a Virgem-Deusa doadora de vida. Assim, finalmente, o mundo incipiente da uroboros se transformou no mundo humano, modelado criativamente pelo herói e pela sua vida. O herói e o seu sucessor, o homem, somente agora encontrou o seu lugar no mundo, entre os reinos superior e inferior.

O entrelaçamento interno e a indiferenciação, o estado flúidico e inapreensível, são o que determina a primeira atuação do arquétipo primordial da Grande Mãe. Só mais tarde se destaca, desse fundo unitário, o caráter pictórico e simbólico, formando um grupo de arquétipos e símbolos interligados em volta desse centro indescritível. A abundância de imagens, qualidades e símbolos citados já é o produto da decomposição, da "fragmentação". Essa fragmentação ocorre através da consciência, que, a partir da sua distância, percebe, reconhece e registra. *Determinatio est negatio*. À multiplicidade de imagens corresponde uma multiplicidade de atitudes possíveis e de possíveis reações da consciência, ao contrário da reação total-unitária que originalmente se apossava do homem primitivo.

Agora, o dinamismo imponente do arquétipo está detido e já não provoca mais os arrepios e abalos emocionais da loucura, do êxtase, do delírio e da morte. A insuportável radiância branca da luz primordial é decomposta pelo prisma da consciência num multicolorido arco-íris de imagens, símbolos e aspectos. Assim, por exemplo, da imagem da Grande Mãe é separada a da "Mãe Boa" que, aceita pela consciência, é introduzida como valor no mundo consciente. A outra parte, a Mãe Terrível, é, na nossa cultura, reprimida e sobremodo excluída do mundo consciente. Como resultado dessa repressão, à medida que se desenvolve o patriarcado, a Grande Mãe se torna

simplesmente a Boa Mãe, consorte dos Pais-Deuses. No entanto, o seu aspecto animal sombrio, a soberania como Grande Mãe, é esquecido. Desse modo, nas culturas ocidentais, inclusive na Antiguidade, restaram as "esposas dos deuses" ao lado das divindades-pais que as substituíram. Só em tempos recentes foram os antigos cultos da mãe laboriosamente redescobertos, tendo sido reservada a uma época versada em psicologia profunda a escavação do mundo primevo da Mãe Terrível e Urobórica. Do ponto de vista do patriarcado e do desenvolvimento da consciência de tendência acentuadamente patriarcal, a sua repressão foi compreensível e necessária. A consciência do ego tinha que relegar esses aspectos ao esquecimento, visto que o seu medo do abismo ainda apresentava uma proximidade desconfortável demais: muito embora o ego tivesse combatido com sucesso o dragão, os terrores dessa luta ainda estavam por demais vivos. Por isso, temerosa de que o "conhecimento real" invocasse o destino regressivo que tomou conta de Édipo, a consciência reprime a Esfinge, e, com evocações eufemistas, entroniza a Boa Mãe.

A fragmentação dos arquétipos não deve, de modo algum, ser concebida como um processo analítico consciente. A atividade da consciência só tem um efeito diferenciador devido à variedade de atitudes possíveis que pode adotar. O surgimento de um grupo de arquétipos, cindido de um arquétipo mais volumoso, assim como do grupo correspondente de símbolos, é a expressão do processo espontâneo que mantém intacta a atividade do inconsciente. Para o ego consciente, esses arquétipos e símbolos aparecem como produtos do inconsciente, mesmo quando, na realidade, o seu surgimento é constelado pela consciência e pela sua situação geral. Enquanto a consciência não constela o inconsciente, também não surgem símbolos diferenciados e arquétipos. Quanto mais nítida é a sistematização da consciência, tanto mais nitidamente ela constela os conteúdos do inconsciente. Isso significa que as manifestações do inconsciente variam de acordo com o fortalecimento e ampliação da consciência. O crescimento da consciência e a sua carga ascendente de energia levam à diferenciação, à percepção mais nítida do arquétipo, da rede arquetípica e dos símbolos. A atividade da consciência é, portanto, extremamente importante, mas aquilo que surge e se torna visível continua – como o símbolo em geral – dependente da espontaneidade do inconsciente.

A decomposição do inconsciente amorfo no mundo pictórico de arquétipos permite a representação e percepção destes pela mente consciente. Os impulsos e instintos "sombrios" já não exercem completo controle sobre a totalidade; em vez disso, a percepção de uma imagem interior produz uma reação por parte do ego consciente. Originalmente, essa percepção gerava uma reação total muito parecida com o reflexo, como, por exemplo, o "terror pânico", evocado pela imagem de Pan.

A reação retardada e a desemocionalização seguem paralelas à fragmentação do arquétipo em grupos de símbolos. O ego vai deixando de ser subjugado à medida que a consciência vai se tornando mais capaz de assimilar e compreender os símbolos individuais. O mundo se torna mais claro, a orientação mais possível e a consciência ampliada. Uma divindade primal anônima e amorfa é assustadora num grau inconcebível; é imponente e inabordável, incompreensível e intratável. O ego experimenta a sua carência de forma como algo inumano e hostil, se é que se preocupa de fato com a

impossibilidade de experimentá-la. Dessa maneira, é freqüente encontrarmos, no princípio, um deus inumano em forma de besta ou alguma anomalia repugnante, monstro resultante de miscigenação. Ele é a expressão da incapacidade do ego de compreender a amorfia original e a natureza incógnita da divindade primal. Quanto mais antropomórfico se torna, tanto mais próximo do ego e tanto mais desprovido de caráter subjugador fica o mundo dos deuses. Os deuses olímpicos são muito mais humanos e familiares do que a deusa primal do caos.

No decorrer desse processo, a divindade primal é cindida em diferentes deuses de individualidade própria. A divindade é agora experimentada e revelada sob tantos aspectos quantos são os deuses. Em consequência disso, a capacidade de expressão e compreensão da consciência do ego aumentou enormemente. A crescente diferenciação de cultos mostra que o homem aprendeu como "lidar com" a divindade na forma de deuses individuais. Ele sabe o que eles desejam e sabe como manipulá-los. Cada um dos deuses que possa ser visto e "manipulado" num ritual representa mais um passo na ampliação da consciência e na conscientização do inconsciente.

É fato conhecido que os deuses "funcionais" das religiões terminam por se tornar funções da consciência. Originalmente, a consciência não possuía libido livre em quantidade suficiente para realizar qualquer tarefa – arar, colher, caçar, mover guerras, etc. – pelo seu próprio "livre-arbítrio", sendo obrigada a invocar a ajuda do deus que "compreendia" essas coisas. Mediante a invocação cerimonial, o ego ativava a "ajuda do deus", conduzindo assim o fluxo de libido do inconsciente para o sistema consciente. O progressivo desenvolvimento da consciência assimila os deuses funcionais, que permanecem vivos como qualidades e capacidades do indivíduo consciente que ara, colhe, caça e guerreia, se e quando lhe aprouver. É evidente, no entanto, que, quando a manipulação consciente não tem sucesso, tal como ocorre numa guerra, o deus da guerra continua agindo como deus funcional até os nossos dias.

Do mesmo modo como uma multiplicidade simbólica de deuses cerca o Deus primordial, assim também, à medida que a consciência se desenvolve, todo arquétipo cerca a si mesmo do seu grupo correspondente de símbolos. A unidade primordial se dissolve em sistemas solares de arquétipos e símbolos agrupados em torno de um arquétipo nuclear e o nexo arquetípico do inconsciente coletivo sai das trevas e vem para a luz.

Assim como o sistema digestivo decompõe o alimento nos seus componentes básicos, do mesmo modo a consciência divide o grande arquétipo em grupos e símbolos arquetípicos que, mais tarde, podem ser assimilados, como qualidades e atributos cindidos, pela capacidade perceptiva e organizadora da consciência. Com a progressiva abstração, os símbolos passam a ser atributos de importância variável. Assim, por exemplo, a natureza animal da divindade arquetípica aparece ao lado desta como o seu "mascote". Com o aumento da racionalização, o aspecto "humano", isto é, a afinidade com o ego, passa a ser tão importante que o deus freqüentemente combate esse mascote, que é o seu próprio aspecto animal.³⁹ Se a abstração ou exaustão do conteúdo do símbolo pela consciência assimiladora for levada ainda mais adiante, o símbolo se transforma em qualidade. Por exemplo, Marte, cujo significado original, tal como o de todo deus, era muito complexo, se torna a qualidade "marcial". Essa fragmentação do grupo simbólico também tende a

seguir a direção da racionalização. Quanto mais complexo for um conteúdo, tanto menos compreensível e avaliável será pela consciência, cuja estrutura unilateral restringe a percepção clara a uma área muito estreita. Nesse sentido, a consciência tem uma construção análoga à do olho. Há um único ponto de percepção visual nítida; áreas maiores só podem ser percebidas nitidamente se se deixa os olhos "passear". Também a consciência não consegue reconhecer com nitidez mais do que um pequeno segmento, razão pela qual deve decompor um conteúdo grande em aspectos parciais, experimentando-os paulatinamente, um por um, aprendendo então a ter uma visão sinótica de todo o terreno, mediante a comparação e a abstração.

A importância dessa operação da consciência é particularmente evidente quando se trata da fragmentação de um conteúdo bivalente, que contém opostos, tal como vimos no arquétipo da Grande Mãe. Falamos de uma tendência ambivalente da personalidade quando nela existem, simultaneamente, uma tendência positiva e outra negativa em relação a um objeto, como, por exemplo, amor e ódio. O estado de ambivalência, inato nos primitivos e nas crianças, corresponde a um conteúdo bivalente formado por elementos positivos e negativos. A estrutura antitética de um conteúdo torna impossível a orientação consciente, levando eventualmente ao fascínio. A consciência fica retornando a esse conteúdo ou à pessoa que o encarna ou é portador da sua projeção, sendo incapaz de se livrar dele. Novas reações são liberadas de modo contínuo, a consciência fica perdida e começam a surgir reações emocionais. Todos os conteúdos bivalentes, que atraem e repelem ao mesmo tempo, atuam sobre o organismo como um todo e liberam reações emocionais, uma vez que a consciência falha e regride, sendo substituída por mecanismos primitivos. Mas as reações emocionais resultantes do fascínio são perigosas; equivalem à inundação da consciência pelo inconsciente.

Por isso, uma consciência em vias de progredir decompõe a bivalência do conteúdo numa estrutura de propriedades opostas. Antes dessa decomposição, o conteúdo não é apenas bom e mau ao mesmo tempo; está além do bem e do mal, é atraente e repelente e, portanto, irritante para a consciência. No entanto, se há uma separação entre bem e mal, a consciência pode tomar uma atitude. Aceita e rejeita, se orienta, e, assim, sai do raio de ação do fascínio. Essa inclinação da consciência para a clareza e unilateralidade é reforçada pelos processos de racionalização mencionados.

A racionalização, a abstração e a desemocionalização são, todas elas, expressões da tendência "devoradora" da consciência do ego, que procura assimilar os símbolos aos poucos e de modo progressivo. À medida que é decomposto em conteúdos da consciência, o símbolo perde o seu significado e o seu efeito compulsivos, tornando-se mais pobre em libido. Dessa forma, os "deuses da Grécia" já não são, para nós, o que foram para os gregos: forças e símbolos vivos do inconsciente, que requerem uma aproximação ritualística; foram decompostos em conteúdos culturais, princípios conscientes, dados históricos, associações religiosas e assim por diante. Existem como conteúdos da consciência e não mais — exceto em casos especiais — como símbolos do inconsciente.

Contudo, seria errôneo falar de uma natureza mortífera da consciência, visto que não se deve esquecer que a consciência constrói, ao mesmo tempo, um mundo espiritual novo, onde as figuras perigosas e santas do inconsciente recebem um novo lugar.

Esse processo de racionalização, que capacita a consciência a formar conceitos abstratos e a adotar uma visão unitária do mundo, vem ao final de um desenvolvimento que mal começa a se realizar no homem moderno.

A formação de símbolos e grupos de símbolos teve amplo papel de auxiliar da consciência na compreensão e interpretação do inconsciente; e, para o homem primitivo, o componente racional de um símbolo tem particular importância. O efeito do símbolo atinge a totalidade da psique e não apenas a consciência, mas o desenvolvimento que leva à ampliação da consciência traz consigo também a diferenciação e transformação do efeito do símbolo. O conteúdo complexo do símbolo continua a "possuir" a consciência, mas, em vez de ser dominada, esta se ocupa dele. Enquanto o seu efeito arquetípico original levava, por assim dizer, a um "nocaute" da consciência e a uma reação total inconsciente, de caráter primário, o efeito posterior do símbolo é estimulante e revigorante. O seu significado intrínseco se dirige à mente e leva à reflexão e ao entendimento, justamente porque ativa alguma coisa além do sentimento e da emocionalidade. Ernst Cassirer demonstrou, de maneira ampla, como o lado emocional, cognitivo e consciente do homem se desenvolve a partir de "formas simbólicas",⁴⁰ que, do ponto de vista da psicologia analítica, são expressões criativas do inconsciente.

Assim, a emancipação da consciência e a fragmentação de arquétipos estão muito longe de ser um processo negativo — no sentido de que o homem primitivo tenha experimentado um mundo "animado", enquanto o homem moderno conhece apenas um mundo "abstrato". A existência pura no inconsciente, que o homem primitivo compartilha com o animal, é, de fato, não-humana e pré-humana. O fato de a alvorada da consciência e a criação de mundo serem processos paralelos que produzem o mesmo simbolismo indica que o mundo só "existe" de modo concreto na medida em que é objeto da cognição de um ego. Um mundo diferenciado é o reflexo de uma consciência autodiferenciadora. Os múltiplos arquétipos e grupos de símbolos derivados de um arquétipo primordial são idênticos ao escopo mais amplo de experiência, conhecimento e percepção da consciência do ego. Nas experiências primeiras, o impacto da totalidade ainda não deixava reconhecer detalhes ou forma, visto que a sua imponente avalanche extinguiu o ego num chocho numinoso. Mas agora, com a multiplicidade de religiões, filosofias, teologias e psicologias, a consciência humana mais bem formada pode experimentar as muitas manifestações, sentidos e variações dessa numinosidade já decomposta em figuras, símbolos, atributos e revelações. Significa que a unidade primordial só é experimentável pela fragmentação, mas, por meio desta, passou a ser ao menos relativamente experimentável para o ego e para a consciência, ao passo que, para o ego não desenvolvido, era somente aniquiladora.

Uma consciência autodiferenciadora significa que o complexo do ego pode se associar a qualquer número de conteúdos diferenciados e, assim, ganhar experiência. Embora fosse total, a experiência primitiva não era associada ao complexo do ego e, conseqüentemente, não se tornava uma experiência pessoal passível de ser recordada. O que torna tão extraordinariamente difícil descrever a verdadeira psicologia infantil é o fato de que não há um complexo do ego desenvolvido capaz de ganhar experiência ou, ao menos, lembrar-se da sua experiência. Por isso, a psicologia infantil, tal como a do homem primordial, é mais transpessoal do que pessoal.

A maior emocionalidade dos primitivos e das crianças pode facilmente produzir a extinção do completo do ego, quer por ser original, como na infância, ou por romper na consciência, como ocorre, por exemplo, num estado de agitação. Se pensarmos que a função da consciência deve receber, a fim de trabalhar, uma carga específica de libido, mas não mais do que esta, é óbvio que uma sobrecarga de libido desequilibrará a função e terminará por causar o seu fracasso, de modo que não haverá nem experiência do ego nem memória.

Paralelamente à fragmentação dos arquétipos e, do mesmo modo, com a formação da consciência e o fortalecimento do ego, promovidos por aqueles, manifesta-se na humanidade uma tendência a exaurir a emocionalidade original em favor da razão. Essa exaustão dos componentes emocionais corresponde ao desenvolvimento do homem modular em direção ao homem cortical. As emoções estão ligadas às camadas profundas da psique, aquelas que se acham mais próximas dos instintos. O "tom de sensibilidade" – base daquilo que devemos descrevermos como "componentes dinâmico-emocionais" – tem organicamente a sua base nas partes do cérebro consideradas, em termos evolutivos, as mais primitivas, a saber, a região medular e o tálamo. Como esses centros estão conectados com o sistema nervoso simpático, os componentes emocionais sempre estão ligados, de modo íntimo, aos conteúdos inconscientes. Deparamos de modo contínuo com a relação recíproca em que conteúdos inconscientes evocam emoções e estas ativam conteúdos inconscientes. A relação das emoções e conteúdos inconscientes com o sistema nervoso simpático tem a sua base psicológica nesse ponto. A emoção se manifesta simultaneamente com uma alteração das secreções internas, da circulação, pressão sanguínea, respiração, etc., mas, ao mesmo tempo, os conteúdos inconscientes excitam e, no caso dos neuróticos, perturbam o sistema nervoso autónomo, de modo direto ou indireto, por via das emoções desperdiçadas.

A tendência da evolução deixa claro que o homem modular está sendo substituído pelo cortical. Isso se manifesta através da deflação do inconsciente e também da exaustão dos componentes emocionais. Só agora, na crise atual do homem moderno, cuja excessiva ênfase no lado consciente e cortical de si mesmo provocou uma repressão e dissociação demasiadas do inconsciente, tomou-se necessária a sua "reconexão" com a região medular.*

O homem primitivo vive, de fato, os aspectos reativos e emocionais. Não nos devemos esquecer de que os "complexos", esses conteúdos do inconsciente que ainda influenciam, de modo extraordinário, a nossa existência, têm sido caracterizados como "complexos de acento emocional". A tendência dos complexos a se apossarem dos sentimentos – aqui, no sentido de emocionalidade – é, como se sabe, a base dos experimentos associativos de Jung. Tanto as perturbações da estrutura racional da consciência – que se revelam no experimento de associação e repetição – como a agitação física – base do fenómeno psicogalvânico – decorrem de componentes emocionais ativos dos complexos, o que levou diretamente à sua detecção.⁴¹

A evolução humana vem do homem emocional primitivo ao homem moderno, cuja consciência ampliada é protegida contra essa emocionalidade primitiva ou, pelo menos, se esforça nesse sentido. Enquanto o homem pri-

mitivo viveu em ampla *participation mystique* com os conteúdos do inconsciente e enquanto o seu sistema de consciência não foi capaz de existir autonomamente delimitado do inconsciente, os componentes dinâmicos e respectivos conteúdos eram tão estreitamente ligados, que se pode falar da identidade e fusão completa de ambos. Pode-se formular isso dizendo que a imagem percebida e a reação instintiva eram uma só. A emergência de uma imagem – o componente material – e a reação instintiva que afetava todo o organismo psicofísico – o componente dinâmico-emocional – se ligavam à maneira de um arco reflexo. Originalmente, portanto, uma imagem perceptiva no exterior ou no interior resultava numa reação instantânea. Noutros termos, a ligação entre a imagem e o componente dinâmico-emocional produzia, de modo instantâneo, a fuga ou o ataque, um acesso de ira, a paralisia, etc.

Essa reação primitiva e a associação entre os dois componentes cessam à medida que a consciência se desenvolve. Com o desenvolvimento consistente do cérebro, o reflexo instintivo é retardado pela intervenção consciente na forma de reflexão, deliberação, etc. Aos poucos, a reação instintiva é reprimida em favor da consciência.

Há, contudo, dois lados nessa substituição da reação original, de cunho total, pela reação descontínua e diferenciada, "estilhaçada", do homem moderno. A perda da reação total é lamentável, em especial quando leva ao espécime apático e morto-vivo de hoje, que já não responde vivamente a coisa alguma, exceto quando o homem é recoletivizado como parte de uma massa ou, pervertido por técnicas especiais, reverte ao primitivo. No entanto, a reação total do homem primitivo não é romanticamente louvável. É preciso ter presente que o homem primitivo, assim como a criança, é impelido à reação total diante de *qualquer* conteúdo emergente e, vencido pela sua emocionalidade e pelas imagens por trás desta, agia como totalidade, mas sem estar livre.

Por essa razão, a tendência antiemocional da consciência, desde que não seja levada a extremos, é absolutamente benéfica para a humanidade. A impulsividade emocional do homem primitivo, do mesmo modo que a da massa – que qualquer conteúdo ou imagem pode induzir a ações catastróficas – é tão perigosa na sua sugestibilidade imprevisível e "descabeçada", que a sua substituição por diretrizes conscientes é altamente desejável para a comunidade.

A consciência deve opor-se às reações instintivas que ocorrem no inconsciente, porque também o instinto é uma grandeza do inconsciente, pronta a subjugar o ego e da qual o sistema ego-consciência deve se proteger ao longo do seu desenvolvimento. Embora a reação instintiva represente uma "atuação objetiva", há, não obstante, um conflito entre a consciência do ego em desenvolvimento e o mundo do instinto. A consciência sempre deve colocar a sua própria atuação objetiva, distinta e orientada de modo diferente no lugar da reação instintiva, porque esta, de acento coletivo, nem sempre está de acordo com os objetivos individuais do ego e da sua preservação.

Com muita frequência, o instinto tem uma adaptação insuficiente à situação do indivíduo, só sendo apropriado num nível primitivo e para um ego primitivo, mas, de modo algum, para um ego desenvolvido. Por exemplo, uma irrupção de reação emocional que leva a desfechar um golpe mortal pode ter extrema utilidade para selvagens na floresta, mas, na vida normal do

* Cf. Apêndice II.

homem civilizado — exceto em época de guerra — é não só inadequada como positivamente perigosa. A psicologia de massa também mostra com que frequência os instintos atuam de modo nada benéfico para o ego, arrastando-o à ruína, embora, às vezes, em favor da coletividade.

Entre os primitivos, como também em qualquer condição primitiva, o conflito entre consciência individual e tendências coletivas do inconsciente é sempre resolvido em favor do coletivo e a expensas do individual. Muitas vezes, as reações instintivas não têm ligação com o ego, mas apenas com o coletivo, a espécie, etc. A natureza sempre mostra não dar nenhum valor ao indivíduo. Como diz Goethe:

Ela parece ter investido tudo na individualidade e não se importar nada com os indivíduos.⁴²

Mas, ao contrário disso, o desenvolvimento da consciência também serve aos interesses do indivíduo. Na busca de um posicionamento do ego diante do inconsciente, são feitas sucessivas tentativas de proteger a personalidade, consolidar o sistema da consciência e repressar o perigo da inundação e invasão pelo lado inconsciente.

Logo, à medida que o ego se desenvolve, é imperativo evitar o surgimento de uma situação em que o componente dinâmico-emocional da imagem inconsciente ou arquétipo o induza a uma reação instintiva e, dessa maneira, subjugue a consciência.

É essa a razão pela qual há muito sentido na tendência a separar a reação da imagem perceptiva que a gera e a cindir o arco reflexo original até que os componentes dinâmico e material do inconsciente coletivo sejam segregados. Se o surgimento de um arquétipo não for seguido de imediato por uma ação reflexa instintiva, tanto melhor para o desenvolvimento consciente, porque o efeito dos componentes dinâmico-emocionais é perturbar, ou até impedir, o conhecimento objetivo, seja do mundo exterior ou do mundo psíquico do inconsciente coletivo. A consciência, com as suas quatro funções, tanto introvertidas como extrovertidas, é o órgão cognitivo por excelência, só sendo possível a sua diferenciação, assim como a das funções, quando se excluem os componentes emocionais do inconsciente. O acerto da função diferenciada é continuamente obscurecido por uma intrusão de componentes emocionais.

Se o ego deve atingir uma condição de tranquilidade na qual possa exercer a discriminação, a consciência e a função diferenciada devem estar o mais longe possível do campo operacional de componentes emocionais. Todas as funções diferenciadas são passíveis de serem perturbadas por eles, mas o distúrbio é mais evidente no caso do pensamento, que se opõe, pela sua própria natureza, ao sentimento e, mais ainda, à emocionalidade. Mais do que qualquer outra função, o pensamento diferenciado requer "cabeça fresca" e "sangue-frio".

A consciência, o ego e a vontade, que podem ser descritos como a *avant-garde* do desenvolvimento consciente, ao menos no mundo ocidental, tendem a soltar os laços entre os componentes materiais e dinâmicos do inconsciente, de modo a, reprimindo estes últimos — ou seja, as ações e reações instintivas, de acento emocional —, se apoderarem daqueles, isto é,

dos conteúdos do inconsciente, e os assimilarem. Essa repressão dos componentes dinâmico-emocionais do inconsciente é inevitável, porque o desenvolvimento da consciência requer a libertação do ego das garras da emoção e do instinto.*

A fragmentação de arquétipos e a exaustão dos componentes emocionais são, por conseguinte, tão necessárias ao desenvolvimento da consciência e à despotenciação real ou imaginária do inconsciente como os processos de abstração e a personalização secundária, que discutiremos mais tarde. Esses processos de abstração não devem ser identificados com a tendência abstrata do pensamento científico nem com a racionalização da consciência; eles se instalam muito mais cedo. O desenvolvimento do pensamento pré-lógico para o lógico⁴³ representa uma mutação básica que luta por estabelecer a autonomia do sistema ego-consciência com o auxílio desses mesmos processos de abstração. Dessa forma, o arquétipo é substituído pela idéia da qual é precursor. Nesse processo, a idéia é o resultado de uma abstração. É a "expressão do sentido de uma imagem primordial que, ao ser subtraída do concretismo da imagem, foi abstraída".⁴⁴ Ela é um "produto do pensamento".

Desse modo, o curso do desenvolvimento leva do estado primitivo do homem como presa total da imagem primordial até o estado final em que a deflação do inconsciente avançou a ponto de a idéia ser considerada um conteúdo consciente, em relação ao qual podemos, embora não precisemos, tomar uma atitude. Em lugar de sermos possuídos por um arquétipo, agora "temos uma idéia", ou melhor ainda, "perseguiamos uma idéia".

O fortalecimento do sistema pessoal de ego e consciência e o simultâneo solapamento da supremacia do inconsciente se movimentam em direção à "personalização secundária". Esse princípio sustenta haver no homem uma persistente tendência no sentido de tomar os conteúdos primários e transpessoais e reduzi-los a fatores pessoais. A personalização secundária está diretamente ligada à formação do ego, da consciência e do indivíduo dentro da história da humanidade, formação por meio da qual surge a "personalidade" e a esfera psíquica pessoal, pertencente ao ego, emerge da camada envolvente do evento transpessoal e coletivo.

A personalização secundária também está ligada aos processos de introjeção, isto é, à interiorização de conteúdos "exteriores".

Como vimos, o homem começa por experimentar o transpessoal fora de si mesmo, isto é, projetado sobre os céus ou o mundo dos deuses, e termina por introjetá-lo e torná-lo um conteúdo psíquico pessoal. Na linguagem dos símbolos, no ritual, no mito, nos sonhos e na realidade da infância, esses conteúdos são "ingeridos", "incorporados", e, assim, "digeridos". Mediante esses atos de introjeção e assimilação de conteúdos previamente projetados, a psique se constrói a si mesma, com o sujeito e a personalidade consciente centrados no ego obtendo cada vez mais "peso", à medida que vão sendo assimilados mais conteúdos. No entanto, como já observamos na discussão

* O componente reprimido desempenha importante papel compensatório noutros campos da cultura coletiva do homem. Ele forma ainda uma característica específica do inconsciente, que não depende do tipo de atitude ou de função do indivíduo. A atmosfera peculiar e o aspecto particular do inconsciente, o fascínio que evoca, a atração e repulsão inomináveis que por ele sentimos, assim como a insidiosa influência que exerce sobre o ego, pouco importando o conteúdo, são, todos eles, manifestações dos componentes dinâmicos do inconsciente.

da fragmentação de arquétipos, só pela configuração daquilo que antes era informe a assimilação consciente vem a ser possível. A consciência em evolução aprende gradualmente a distinguir formas no indistinto e, mais ainda, começa a elaborá-las. Na personalização secundária, o sistema da personalidade em expansão leva as figuras transpessoais para dentro da sua esfera pessoal. Isso envolve não apenas a introjeção, como também a criação antropomórfica de imagens. É essa a verdade do antigo ditado de Xenófanes:⁴⁵

Porque, se os bois, os cavalos e os leões tivessem mãos e pudessem usá-las para pintar e produzir obras de arte como os homens, os cavalos pintariam as formas dos deuses como cavalos e os bois como bois, dando cada um aos seus deuses a forma física segundo o seu próprio aspecto.

A orientação da personalização secundária interrompe a regressão do efeito do transpessoal e promove o progresso da importância do ego e da personalidade. A sequência começa com a potência impessoal do numinoso, com a mitologia cósmica e as idéias da época dinamista e pré-animista, cujo corolário é a humanidade ainda inconsciente e pouco centrada em termos psíquicos, existindo o ser humano, psicologicamente, como unidade grupal. Vem em seguida a época configuradora em que surgem as figuras da mitologia astral e depois as dos deuses; é a época em que os deuses correspondem terrenamente aos heróis-mana, ou seja, aos heróis de caráter arquetípico e não histórico.

Por essa razão, o herói matador do dragão, que representa o sol na sua "jornada no mar da escuridão", ou, noutras culturas, a lua, é o modelo arquetípico e figura orientadora de todos os heróis históricos.*

Logo, a idade mítica tem como seguimento o período histórico inicial, com os seus reis-deuses, etc., época em que a mistura entre o céu e a terra e a descida do transpessoal ao nível humano se tornam cada vez mais evidentes. A personalização secundária leva, por fim, à transformação das divindades locais em heróis e os animais-totem em espíritos domésticos.

À medida que a consciência do ego e, portanto, a personalidade individual, adquirem crescente importância e se deslocam aos poucos, no período histórico, para o primeiro plano, há um acentuado fortalecimento do elemento pessoal. Em consequência, a esfera humana e pessoal é enriquecida a expensas do extra-humano e do transpessoal.

O peso atribuído à consciência do ego e à individualidade torna o homem consciente de si mesmo como ser humano, ao passo que, no estágio da não-discriminação inconsciente, ele era, em geral, um ser puramente natural. O fato de, no totemismo, ele também poder ser um "animal", uma planta ou até mesmo uma coisa exprime a sua incapacidade de autodiscriminação e o não-desenvolvimento da sua autopercepção como pessoa.

Enquanto as formas animais dos deuses e ancestrais simbolizavam originalmente a unidade entre o homem e a natureza — que, na prática, se manifestava na magia, no feitiço da caça e na criação de animais domésticos —,

* Por isso, os mais remotos historiadores sempre tentaram alinhar o herói individual com o arquétipo do herói primordial, e, assim, produziram uma espécie de historiografia mitologizada. Um exemplo disso é a cristianização da figura de Jesus, em que todas as características peculiares ao arquétipo do herói foram esboçadas a posteriori. O processo de mitologização é o oposto da personalização secundária, mas, nesta como naquele, o centro de gravidade da figura do herói já é deslocado para um ego que atua de maneira humana.⁴⁶

para um tempo posterior essa unidade era numinosa e expressão do caráter transpessoal do tempo primordial. Assim, os animais que acompanham os deuses trazem em toda parte a forma original destes. No Egito, por exemplo, podemos acompanhar o desenvolvimento da personalização secundária na crescente humanização dos deuses. Em épocas pré-históricas, as insígnias dos vários nomos eram animais, plantas ou objetos, quer os consideremos símbolos totêmicos ou não. Na Primeira Dinastia, os falcões, peixes, etc. desenvolveram braços; no final da Segunda Dinastia, começam a surgir formas híbridas, corpos humanos com cabeças de antigas figuras animais, que se tornaram deuses antropomórficos; e, a partir da Terceira Dinastia, a forma humana vem a ser a regra. Os deuses se estabelecem em forma humana como senhores do céu e os animais se afastam.⁴⁷ O avanço da personalização secundária também pode ser observado na literatura, onde os motivos mitológicos se transformam em contos de fadas e, por fim, nos primeiros romances. Um bom exemplo dessa "descida" é a forma pela qual o mito de Set-Osiris ou Set-Horo se torna a História dos Dois Irmãos. A oposição cósmica original entre luz e treva passa a ser o conflito dos gêmeos divinos e termina por reduzir-se a um "romance familiar" em que o drama imemorial assume características personalistas.

Essa progressiva assimilação de conteúdos inconscientes constrói pouco a pouco, ao longo da história humana, a personalidade, criando assim um sistema psíquico muito amplo, que forma então a base de uma história psíquico-espiritual interior da humanidade que se torna, de modo crescente, independente da história coletiva externa. Esse processo, que fora preparado pela filosofia, alcançou atualmente, na forma de psicologia, o seu último estágio; na verdade, um estágio que mal começou. Paralelamente, há uma "psiquização" do mundo. Deuses, demônios, céu e inferno são, como forças psíquicas, retirados do mundo objetivo e incorporados à esfera humana, que, a partir daí, sofre uma crescente expansão interior. Quando damos o nome de "sexualidade" aquilo que fora experimentado antes como divindade tônica ou denominamos "alucinação" o que outrora era revelação, e quando os deuses do céu e do mundo inferior são reconhecidos como dominantes do inconsciente do homem, vemos que uma imensa esfera do mundo penetrou no interior da psique humana. A introjeção e a psiquização são o outro lado do processo de tornar visível um mundo cósmico-físico de objetos, que já não é tão modificável por projeções como antes.

Agora, porém, ocorre aquilo que é para o indivíduo, um importante efeito da personalização secundária, a saber, a projeção de conteúdos transpessoais sobre o campo pessoal restrito, ou seja, sobre as pessoas. Assim como, no processo histórico, imagens de deus foram projetadas sobre seres humanos e neles experimentadas, do mesmo modo, agora, figuras arquetípicas são projetadas no ambiente pessoal, o que leva a uma confusão necessária, mas extremamente perigosa, entre a pessoa e o arquétipo.

Não só esse processo desempenha importante papel na infância, como a projeção de arquétipos parentais nos pais, mas também o destino do coletivo é determinado, em larga medida, por projeções desse gênero sobre Grandes Indivíduos que influenciam a história humana, de modo positivo ou negativo, como heróis, líderes, santos e assim por diante. Veremos que só é possível uma cultura coletiva saudável quando a personalização secundária não é levada ao absurdo; se for demasiado radical, ela provocará projeções de-

formadas do transpessoal e fenômenos de recoletivização mediante os quais partes essenciais do acervo cultural são postos em risco ou até se perdem.

A deflação do inconsciente, relacionada com todos os processos descritos, leva, na história do desenvolvimento, à sistematização da consciência e à separação entre os dois sistemas da consciência e do inconsciente. A relativa despotação do inconsciente é a condição prévia do fortalecimento da consciência do ego e do enriquecimento da sua libido. Nesse processo, o grande muro que delimita consciência e inconsciente se torna cada vez mais forte, com o auxílio de reavaliações – mas também desvalorizações – dos conteúdos do inconsciente. O lema patriarcal “para longe do inconsciente, para longe da mãe” permite não apenas a desvalorização, mas também a supressão e repressão, a fim de excluir da sua órbita conteúdos potencialmente perigosos para a consciência. Disso resulta uma tensão mais acentuada entre consciência e inconsciente, na qual se baseia a atividade da consciência e o seu futuro desenvolvimento.

A atividade da consciência masculina é heróica quando o ego assume e realiza, por si mesmo, a luta arquetípica com o dragão do inconsciente, levando-a a uma conclusão bem-sucedida. Esse domínio do elemento masculino, que tem decisiva importância para a posição do elemento feminino nas culturas patriarcais,* determina o desenvolvimento espiritual do Ocidente.

A agregação da consciência e do seu desenvolvimento ao aspecto masculino culmina no desenvolvimento da ciência pelo espírito masculino, como uma tentativa da consciência para libertar-se dos poderes ativos do inconsciente. Por toda parte onde surge a ciência, dissolve-se o caráter original do mundo que estava equipado com uma abundância de projeções oriundas do inconsciente. Privado, assim, de projeções, o mundo se torna objetivo, passando a ser uma construção científica da consciência. Ao contrário da inconsciência original e do mundo imaginário correspondente, esse mundo é agora visto como objetivo e real. Nessa via, que está sob o protetorado constante do espírito masculino – que discrimina, legisla e busca leis –, o “princípio da realidade” é representado pelo aspecto masculino e pelos homens.

* A deflação do inconsciente, o seu “destronamento” pela tendência patriarcal de desenvolvimento da consciência, tem estreitas ligações com a depreciação da mulher no patriarcado. Esse fato será tratado com detalhes na minha futura obra sobre a psicologia do feminino; aqui basta fazer a seguinte observação: o estágio psicológico regido pelo inconsciente é, como vimos, matriarcal, sendo o seu emblema a Grande Mãe, que é suplantada na luta com o dragão. A associação entre o inconsciente e o simbolismo feminino é arquetípica, sendo o caráter maternal do inconsciente intensificado ainda mais pela figura da anima, que, na psique masculina, representa a alma. Em consequência, a tendência heróica-masculina de desenvolvimento pode confundir “para longe do inconsciente” como “para longe do feminino”. Essa tendência na direção da consciência patriarcal se reflete na substituição de mitos femininos da lua por mitos masculinos do sol, remontando à psicologia dos primitivos. Enquanto os mitos da lua, mesmo quando esta é masculina, sempre indicam a dependência da consciência e da luz diante do lado noturno da vida, isto é, o inconsciente, nas mitologias solares patriarcais esse já não é o caso. Nestas, o sol não é o sol matutino que nasce da noite, mas o sol no seu zênite, exatamente ao meio-dia, simbolizando a consciência masculina que sabe ser livre e independente, mesmo na sua relação com o self, isto é, com o mundo criativo-criador do céu e do espírito.

Se a visão de Briffault,⁴⁴ segundo a qual a maioria dos mistérios era originalmente formada por mistérios femininos que só mais tarde foram adotados pelos homens, estiver correta, as tendências antifemininas das sociedades de homens, cuja base arquetípica já discutimos (cap. B-III), também têm uma base histórica. A degradação da mulher e a sua exclusão de muitos dos sistemas religiosos patriarcais são evidentes, mesmo nos nossos dias. Essa depreciação do feminino vai da intimidação das mulheres pelos usuários do rugido à *taceat mulier in ecclesia* e a oração judaica diária de graças por ter nascido homem, assim como, na nossa época, à privação do direito de sufrágio da mulher, ainda em 1948, em muitos países europeus.

O ego e a consciência, na medida em que procuram dissolver, com as suas funções discriminadoras, a indeterminação do mundo inconsciente, formam um órgão de adaptação à realidade. Por isso, os desenvolvimentos do ego e da consciência, tanto do homem primitivo quanto da criança, dependem sempre da apreensão da realidade. Essa é a parte justificada do antagonismo freudiano entre os princípios do prazer e da realidade. No entanto, essa adaptação a uma realidade puramente exterior já não atende às necessidades dos desenvolvimentos posteriores e mais recentes. A nossa consciência moderna começa a reconhecer o fato de que os constituintes da realidade também estão presentes no próprio inconsciente, como dominantes da nossa experiência, como idéias ou arquétipos. Isso quer dizer que a consciência se volta também para o interior. Sendo o órgão da cognição, ela deve funcionar diante do psíquico-objetivo interior da mesma forma que funciona diante do físico-objetivo exterior. A introversão e a extroversão são agora governadas por um princípio da realidade ampliado que, no interesse da centroversão, deve ser aplicado tanto ao mundo como ao inconsciente. A ascensão da psicologia profunda como meio de investigação do mundo psíquico-objetivo é a expressão dessa nova orientação.

O caminho da evolução, que leva a humanidade da inconsciência para a consciência, é a via traçada pelas transformações e ascensão da libido. Essa via é acompanhada pelas grandes imagens dos arquétipos e dos símbolos. No seu curso, quantidades cada vez maiores de libido são levadas do inconsciente para a consciência do ego, fortalecendo e ampliando o sistema deste. Assim é que o homem primitivo, com os seus vislumbres apenas breves de consciência, é substituído paulatinamente pelo homem moderno, cujo ego subsiste mais ou menos num *continuum* consciente no âmbito de um mundo cultural produzido pela consciência coletiva do seu grupo e da humanidade em geral.

Dizemos que esse caminho é uma “ascensão”, porque experimentamos a consciência e o mundo da luz como algo que se encontra “acima” de nós, assim como experimentamos a inconsciência e a treva como o que se acha “abaixo” de nós, submetidos que ainda estamos ao encanto do simbolismo primitivo, que associa a postura erecta da figura humana ao desenvolvimento da cabeça como a sede dos centros “superiores” e da consciência. A sequência de estágios que começa com o “Grande Redondo” e passa, pelo nexo de arquétipos, para o arquétipo isolado e o grupo de símbolos, e da idéia para o conceito, é uma sequência ascendente, mas também uma limitação. O que, “nas profundezas”, era vago, mas carregado de energia e, por isso, operante e fascinante, torna-se, como conteúdo conceitual da consciência, uma grandeza disponível ao pensamento, manipulável e aplicável livremente pela consciência. Esse conteúdo por certo ganhou em valor de utilidade, mas apenas ao custo de transferir uma parte essencial da sua carga inicial de libido para a totalidade da consciência do ego.

O fascínio de um conteúdo inconsciente reside no seu poder de atrair a libido da consciência, atração cujo primeiro sintoma é a fixação do interesse nesse conteúdo; mas o aumento desse interesse leva à exaustão da libido, o que pode se manifestar na perda de consciência, no cansaço e na depressão. Enquanto numa enfermidade a ativação do conteúdo inconsciente por um afluxo de libido se manifesta sob a forma de distúrbios, sintomas e assim por

diante, e, no indivíduo criativo, esse conteúdo se combina espontaneamente com a consciência e se exprime na criatividade, a atuação conscientizadora consiste no fato de o ego dirigir voluntariamente a consciência e a libido disponível para o foco do fascínio. No ato do reconhecimento, a libido que vivifica o sistema inconsciente – por ser o seu componente emocional – e a libido do sistema do ego conhecedor e conscientizador formam um único fluxo. Em cada verdadeira conscientização, o ego experimenta essa confluência da libido como um prazer, ocorrendo o mesmo em cada novo conhecimento e descoberta, assim como na decomposição de um complexo e na assimilação de um conteúdo inconsciente. Não importa se o conteúdo causador do fascínio é percebido conscientemente como imagem, sonho, fantasia, idéia, inspiração ou projeção. A assimilação de conteúdos inconscientes, qualquer que seja a sua forma, leva a um enriquecimento não só do conteúdo da consciência, mas também da libido, o que, subjetivamente, é sentido como estimulação, mobilidade, alegria, etc. e até como êxtase. Objetivamente, contudo, ela se manifesta no aumento do interesse, na capacidade ampliada e intensificada de trabalho, de atenção, etc.

No processo de conscientização e assimilação de um conteúdo inconsciente, o ego faz uma "descida" da perspectiva consciente às profundezas, a fim de desenterrar o "tesouro". O prazer da "vitória do herói" é condicionado energeticamente pela união da libido da consciência com o conteúdo conquistado e com a incorporação da libido deste.*

A captação e assimilação do conteúdo pela consciência são a expressão do enriquecimento desta com libido. No entanto, não é possível, de modo algum, transferir para a consciência toda a carga de libido do conteúdo. Ao mesmo tempo em que há uma alteração e um enriquecimento da consciência, a cisão do conteúdo também leva, com muita frequência, senão sempre, a uma "animação do inconsciente". Isso se explica pelo fato de que partes da libido libertada não podem ser absorvidas pela consciência e continuam a fluir para o inconsciente, onde "libidinizam" e animam complexos, quase sempre relacionados com conteúdos ou grupos de conteúdos arquetípicos. Esses são os conteúdos que depois emergem, se é que emergem, por associação – que se produz, por exemplo, numa idéia "inspirada" – ou, quando não emergem, esses conteúdos formam uma nova constelação inconsciente. A união dos conteúdos dessa nova constelação com a situação original da consciência representa a continuidade de todo trabalho criativo, cujos componentes essenciais são sempre preparados, transmitidos e produtivamente enriquecidos pelo inconsciente.

A continuidade desses processos não se manifesta apenas na criatividade, mas em toda série de sonhos, visões e fantasias; neles todos, encontramos uma relação interna que se impõe e cuja rede associativa se aglomera em redor de um ou mais conteúdos nucleares.⁴⁹

Faz parte das conquistas mais importantes da consciência a capacidade de deslocar livremente a libido fornecida ao seu sistema, isto é, usá-la, em

* A descida é do consciente para o inconsciente, sendo, portanto, o oposto do processo de criação, que começa no inconsciente e sobe. Manifestações do inconsciente na forma de imagens, idéias, pensamentos, etc. são experimentadas pelo ego como prazerosas. O prazer do processo de criação é produzido pela inundação da consciência com a libido de um conteúdo ativado até então inconscientemente. O prazer e o enriquecimento de libido resultantes da percepção consciente e da criatividade são sintomáticos de uma síntese em que a polaridade de dois sistemas, o consciente e o inconsciente, é suspensa por determinado período.

alto grau, independentemente da fonte de onde provém. Do mesmo modo como a animação causada no leitor por um livro "estimulante" pode ser aplicada a um poema, a uma caminhada, a um jogo de bridge ou a um flerte sem que haja uma relação necessária entre o livro e a reação do ego, assim também o ego pode aplicar ao seu bel-prazer uma porção de libido que lhe é fornecida pela percepção consciente de um conteúdo inconsciente. Essa relativa liberdade, por maiores que possam ser os abusos, é uma das maiores conquistas do ego.

No decorrer desses desenvolvimentos, a consciência se tornou capaz de se voltar livremente para os objetos e o ego alcançou uma relativa independência. O percurso vai do fascínio, momento em que o ego era passivo e estava à mercê de todo conteúdo inconsciente ativado, a um estado em que a consciência dispõe de libido suficiente para a aplicação livre e ativa do interesse a tudo aquilo que o mundo exterior ou o coletivo requeiram ou a qualquer coisa com a qual prefira ocupar-se.

Esse é justamente um dos resultados do desenvolvimento que sempre devemos ter presente. Antes do advento da psicologia profunda parecia perfeitamente natural identificar a psicologia com a psicologia da consciência. As descobertas da psicologia profunda produziram agora a impressão contrária, como se todos os conteúdos da consciência fossem determinados apenas a partir do inconsciente. Mas um reconhecimento psicológico verdadeiro só é possível pela compreensão do processo dialético que se desenrola entre o ego e o inconsciente. A formação e consolidação do sistema da consciência e o esforço pela sua autonomia e preservação têm tanta importância na história do desenvolvimento psíquico quanto a relativização dessa autonomia devido à constante tensão entre consciência e inconsciente.

Um problema energético importante, relacionado com a sequência graduada das fases psíquicas, é a modificação de componentes emocionais em decorrência de uma mudança nas qualidades prazer-desprazer. O componente de prazer-desprazer depende da carga de libido do sistema psíquico. O prazer é o equivalente psíquico do funcionamento adequado de um sistema, isto é, da sua saúde, e o sintoma disso é o equilíbrio e a capacidade de expandir-se com a ajuda de quantidades excedentes de libido. A "inércia" de um sistema é proporcional à sua gravidade específica, isto é, ao seu poder de resistência. Todo sistema resiste à dissolução e reage ao perigo com a dor, da mesma maneira como reage à estimulação e ao enriquecimento de libido com o prazer.

Por ser o ego o centro do sistema da consciência, identificamo-nos primariamente com as reações de prazer-desprazer desse sistema como se fossem as nossas próprias reações. Mas, na realidade, a fonte da experiência de prazer-desprazer do ego de modo algum se restringe ao sistema da consciência.

Do desenvolvimento da personalidade em dois sistemas psíquicos, a consciência e o inconsciente, resulta que o conflito entre os dois leva também a um conflito psíquico das posições prazer-desprazer, uma vez que cada sistema parcial quer preservar a sua existência e reage ao perigo com desprazer e ao fortalecimento e crescimento, com prazer.

No entanto, devido a isso, o conflito-prazer – como doravante denominaremos abreviadamente tal situação – depende tanto do grau de integração

da personalidade como do estágio de desenvolvimento do ego, que determina as relações entre este e o inconsciente. Quanto menor for o desenvolvimento da consciência, tanto menor será o conflito-prazer, que volta a se reduzir com a maior integração da personalidade, visto que exprime uma dissociação entre consciência e inconsciente.

Não que essas linhas de desenvolvimento sejam sempre paralelas. Num criança, um baixo nível egóico é combinado com um alto grau de integração da personalidade, o que produz uma sensação relativamente forte de prazer geral, que encontra a sua expressão mitológica no estado paradisíaco da uroboros. Ao contrário disso, o processo de amadurecimento da primeira metade da vida está vinculado à diminuição da integração e ao desenvolvimento crescente do ego e da consciência. A diferenciação da consciência causa uma tensão crescente no interior da psique e, portanto, um conflito cada vez maior entre as experiências prazerosas do sistema do ego e as do sistema inconsciente autônomo.

A idéia de que o inconsciente tem "experiências prazerosas" pode, a princípio, parecer paradoxal e, na verdade, até bem desprovida de sentido, visto que toda experiência, inclusive a do prazer, parece passar pela consciência e pelo ego. Não é isso, porém, o que ocorre. A felicidade do bebê é tão manifesta quanto a sua experiência de desprazer e não está, de modo algum, relacionada com uma forte consciência do ego.

Em ampla medida, prazer e desprazer primitivos são justamente a expressão de processos inconscientes. Aqui, o fato de que a consciência do ego é apenas um sistema parcial da psique se torna significativo. Em toda enfermidade psíquica é evidente que a danificação e perturbação da consciência e do ego não são, de forma nenhuma, experimentadas como claramente desagradáveis. Somente na medida em que o ego se tornou o centro da personalidade, o seu prazer e desprazer são idênticos ao da personalidade. Nas reações neuróticas, e sobretudo nas histéricas, o fracasso e sofrimento do ego costuma ser acompanhado de um "sorriso de prazer" — por assim dizer, o sorriso do inconsciente vitorioso que se apossou do ego. O caráter medonho de tais manifestações neuróticas e, mais ainda, psicóticas, que correspondem, de certo modo, a uma disfunção das posições de prazer, tem a sua base justamente na dissociação, isto é, na não-identidade entre personalidade e ego.

Na psicologia dos primitivos, esse fenômeno pode ser observado, de maneira mais marcante, na possessão, onde o prazer ou a dor do demônio — o complexo inconsciente que provoca a possessão — se manifesta, de maneira devesas independente da experiência de prazer-desprazer do ego.⁵⁰

No estágio urobórico, domina a indistinção de uma reação mista de prazer-desprazer; esta última se diferencia ao mesmo tempo em que ocorre a diferenciação entre os sistemas da consciência e do inconsciente, cuja separação definitiva em opostos ocorre no estágio da separação dos Pais do Mundo. A partir de então, não há mais esse caráter misto original, o prazer é prazer e o desprazer, desprazer; além disso, há agora também uma clara ordenação com os sistemas psíquicos, de modo que o prazer de um sistema é o desprazer do outro, e vice-versa. A consciência do ego vitoriosa experimenta o seu triunfo de maneira prazerosa, mas o sistema do inconsciente, vencido, experimenta "desprazer".

Apesar da agregação oposta, do prazer e do desprazer, aos sistemas da consciência e do inconsciente, o desprazer do sistema inconsciente "vencido" não permanece inconsciente. A situação da consciência do ego se complica pelo fato de precisar tomar conhecimento também desse desprazer e, assim, torná-lo consciente ou, no mínimo, não continuar a ser indiferente a ele. Desse modo, resulta sofrimento para o ego, mesmo quando, no decorrer do seu autodesenvolvimento, ele se impõe vitoriosamente ao inconsciente.

Os mitos exprimem esse fenômeno no sentimento de culpa primordial que acompanha a separação dos Pais do Mundo. Esse sentimento de culpa ou desprazer que o ego experimenta, no entanto, provém, na realidade, do sofrimento do inconsciente. "De certo modo, são os Pais Primordiais, isto é, o próprio inconsciente, que fazem essa acusação, e não o ego." Somente pela superação desse sentimento de culpa a consciência do ego alcança os seus próprios valores, responde por si mesma e confirma o seu próprio ato. Também nesse sentimento de culpa o conflito-prazer está vivo e, com a sua superação, o herói, separador dos Pais do Mundo, afirma a vida na luz da consciência, mas igualmente no conflito.

Mas o ego assimilador vitorioso só consegue realizar essa superação num processo prolongado, e não num ato único. O culto dos deuses derrubados ainda desempenha o seu papel na religião dos próprios vencedores. Assim, por exemplo, a substituição das antigas deusas matriarcais pelos deuses patriarcais, na *Oresteia*, não é feita com a simples eliminação das Erínias, mas, ao contrário, com a instituição de um culto para elas. Procedimentos semelhantes existem por toda parte.

Enquanto é totalmente inconsciente e dirige, desse modo, a totalidade, um conteúdo possui o máximo grau de efeito. Mas, como, mesmo depois, esse conteúdo continua a gastar libido, o ego é forçado a ocupar-se dele, a trabalhá-lo, etc., até que ele seja definitivamente incorporado à consciência e totalmente "digerido". Assim, a consciência do ego continua a haver-se mesmo com o conteúdo "vencido", sofrendo por causa dele.

Para exemplificar: o asceta cuja consciência do ego repeliu vitoriosamente os componentes instintivos que ameaçavam a sua consciência, experimenta prazer com o seu ego, mas "sofre", pois a parte instintiva renegada também pertence à sua estrutura total. O "conflito-prazer" entre os dois sistemas ocorre principalmente na consciência, determinando por isso a vida do adulto, do mesmo modo como o sofrimento que envolve caracteriza a vida do herói na mitologia. Somente com o início da maturidade esse sofrimento é superado, em parte, no processo de individuação. Nesta, a altura do nível egóico coincide outra vez com a integração da personalidade e, com o progressivo equilíbrio entre os dois sistemas — consciência e inconsciente —, o "conflito-prazer" também é compensado.

O "conflito-prazer" é muito importante por estar relacionado com a mudança dos componentes emocionais e não apenas com a transformação do prazer em desprazer e vice-versa, mas também com outra modificação, psicologicamente mais significativa, que transforma prazer em medo e medo em prazer, tal como o apresentamos ao tratar do incesto do herói.

Sempre que uma fase do ego é substituída por outra, surge o medo, simbolicamente relacionado com a morte. E, de fato, o ego caracterizado pela sua fase está realmente ameaçado de morte. Tudo depende da ocorrência

de uma regressão à fase anterior ou de uma transição para uma fase superior do ego. No primeiro caso, por exemplo, na regressão à uroboros, o medo se transforma no prazer passivo do incesto urobórico; no segundo, o medo se torna o prazer ativo do incesto heróico. Nesses casos, a passividade e a atividade são sintomas de queda ou ascensão da independência do ego.

As fases arquetípicas do desenvolvimento da consciência correspondem também a níveis egóicos do indivíduo que, juntamente com uma série de experiências individuais, se coordenam com determinadas épocas da vida. Essas experiências pertencem ao acervo pessoal – consciente e inconsciente – da memória do indivíduo, que, no seu desenvolvimento ontogenético, passa pelas fases arquetípicas do desenvolvimento da consciência.

Jung⁵¹ acentuou que os arquétipos não são determinados pelo seu conteúdo, mas apenas pela forma:

Uma imagem primordial só é comprovadamente determinada quanto ao seu conteúdo quando preenchida de modo consciente, e, portanto, com material da experiência consciente.

De acordo com isso, a experiência consciente do arquétipo consiste na maneira pessoal ímpar mediante a qual o transpessoal passou a ser uma realidade para o indivíduo.

Por tanto, o grau de individualidade da experiência das fases arquetípicas depende da personalidade, que tem uma das suas partes formada pelo inconsciente "pessoal". Em consequência, o "preenchimento" ontogenético da estrutura arquetípica já é feito conscientemente por meio da elaboração analítica do inconsciente pessoal, quando esses conteúdos são reatualizados pela memória ou quando a sua efetividade, até então desconhecida, é reconhecida, ou seja, dissolvida. Também aqui deparamos com a ligação de estruturas arquetípicas de pré-formação coletivo-inconsciente com conteúdos pessoais ímpares, sem que uns possam ser derivados dos outros. Embora a maneira "como se faz uma experiência" seja prescrita arquetipicamente, o *quê* da experiência sempre é individual.

Essa duplicação de características individuais e arquetípicas se revela com especial clareza num fenômeno de grande importância para a formação e o desenvolvimento da personalidade, a saber, a criação de várias instâncias da personalidade. Como instâncias da personalidade, a psicologia profunda distingue, além do ego, o self como totalidade da psique, a persona, a anima, ou animus, nas mulheres, e a sombra.⁵² O fato de essas instâncias aparecerem como "pessoas" corresponde ao ensinamento fundamental da teoria dos complexos de que todos os conteúdos inconscientes se manifestam "como personalidades parciais".⁵³ Cada uma dessas instâncias pode, como complexo autônomo, obedecer ao ego e levá-lo a um estado de posse da personalidade, como o demonstra claramente a psicologia, tanto dos primitivos quanto do homem culto. A psicologia das neuroses está repleta desses estados de posse. Não obstante, a formação de instâncias psíquicas como órgãos psíquicos é significativo para o indivíduo, uma vez que estas possibilitam a unidade da personalidade. A formação dessas instâncias no curso da história humana, assim como o desenvolvimento da estrutura de uma personalidade como unidade dessas instâncias, é um processo contínuo.

Não temos, infelizmente, condições de escrever uma história dessas formações, muito embora possamos seguir a sua atualização, no plano ontogenético, no desenvolvimento do indivíduo. Vamos dar apenas uma breve idéia do que é possível dizer sobre esse processo do ponto de vista do desenvolvimentostadial.

No seu posicionamento "heróico" diante dos mundos exterior e interior, a consciência do ego estabelece a objetividade da sua relação com o mundo e a psique mediante a introjeção de uma série de conteúdos, com os quais constrói a sua visão do mundo. Surge aqui uma complicação pelo fato de não ser este um sistema ego-consciência definitivamente realizado que possa operar essa "conquista" dos mundos exterior e interior, mas um sistema assimilador que tem a sua própria história, em cujo curso ele apenas repete, passo a passo, as fases arquetípicas do desenvolvimento da consciência. Há, assim, no sistema psíquico e na consciência, na medida em que esta representa aquele, diferentes fases de desenvolvimento, tanto do ego quanto do mundo, diferentes maneiras de apreensão e diferentes símbolos, tentativas bem-sucedidas e fracassadas de assimilação, tudo isso coexistindo lado a lado, razão pela qual a orientação só vem a ser possível por meio da articulação hierárquica do desenvolvimento das fases. A introjeção, mesmo das posições já superadas do inconsciente, assim como dos diversos níveis de desenvolvimento do ego, na consciência, complica repetidamente a situação do ego pelo fato de que essas posições são atualizadas e podem influenciar a consciência.

A formação da personalidade, tal como a do ego e da consciência, se encontra sob a direção da centrovorsão, cuja função é o desenvolvimento da unidade criativa do organismo vivo. O perigo da dissolução pela via da participação é extremamente grande para uma existência toda inconsciente, mas não tanto para uma personalidade consciente e integrada. Os processos que promovem uma maior firmeza do ego e da consciência, caracterizados por nós como fragmentação de arquétipos, exaustão de componentes emocionais, personalização secundária, deflação do inconsciente e racionalização, são todos, apesar da tendência à cisão e diferenciação, guiados pela centrovorsão, a cujo serviço estão também a formação da personalidade e as instâncias consteladas por esses processos.

À medida que se desenvolve, a personalidade deve incorporar amplas áreas do inconsciente. É tarefa da formação de instâncias proteger a personalidade das forças desintegradoras do inconsciente coletivo sem romper a relação viva com este, mas também garantir a existência do indivíduo sem danificar o seu contato vivo com o grupo e o mundo.

A formação da persona, como mecanismo de defesa contra o coletivo e meio de adaptação a ele, foi apresentada pormenorizadamente por Jung,⁵⁴ mas parece ser mais difícil interpretar, nesse contexto, as origens das figuras da anima e da sombra.

Parte substancial da sombra também resulta da adaptação coletiva. Ela contém os elementos da personalidade que o ego condena como valores negativos. Essa valorização seletiva é determinada coletivamente pela classe de valores correntes no cânone cultural do indivíduo. Uma vez que esses valores positivos se referem tão-somente a uma cultura particular, a sombra, que contém os seus valores negativos, também será relativa.

Mas a sombra só pertence ao ego em parte, visto que também é um elemento do inconsciente pessoal e, como tal, componente do coletivo. Por outro lado, ela também é constelada pela figura do Antagonista no inconsciente coletivo, residindo a sua importância como instância da personalidade justamente nessa posição intermediária entre o consciente pessoal e o inconsciente coletivo. O efeito da sombra sobre a inteireza da personalidade reside na sua função compensadora diante do ego. Como o ego e a consciência possuem uma tendência altaneira e, em certo sentido, estão libertos do corpo ou são alheios a ele, a tendência da centrovorsão "pendurou" neles — como "peso de chumbo" — a sombra, "que cuida para que as árvores não cresçam até o céu", ainda que a atitude generalizadora e postuladora da consciência não deixe de levar em consideração o condicionamento individual, coletivo, histórico e biológico da pessoa. Desse modo, a sombra impede uma dissociação da personalidade, que sempre resulta da hipertrofia da consciência e da excessiva ênfase no ego.*

A formação da sombra na personalidade está relacionada com a introjeção da figura do antagonista, que já nos ocupou quando tratamos da psicologia do mito. A assimilação do mal e a incorporação da tendência agressiva à consciência giram em torno da figura da sombra. Tanto o "irmão escuro" como a "alma-arbusto" do primitivo são símbolos do aspecto sombra.⁵⁶ Só ao incorporar esse aspecto sombrio a personalidade consegue "armas". O mal, pouco importando o cânone cultural pelo qual seja julgado, é um constituinte necessário da individualidade, tomando a forma de egoísmo, prontidão para se defender ou atacar e, não por último, capacidade de distinguir-se do coletivo e manter a sua "alteridade" diante das exigências niveladoras da comunidade. Por meio da sombra, a personalidade se arraiga ao reino cônico do inconsciente. Essa aliança da sombra com o arquétipo da figura do antagonista — isto é, o diabo — faz parte do fundamento abissal e criador, no sentido mais pleno, de cada personalidade viva. É por isso que, nos mitos, a sombra costuma aparecer como um gêmeo, uma vez que este não é apenas o "irmão hostil", mas também o companheiro e amigo, sendo, por vezes, difícil dizer se esse gêmeo é a sombra ou o self, o "outro" imortal.

Nesse paradoxo opera a antiga lei segundo a qual o superior e o inferior são reflexos um do outro. No desenvolvimento psicológico, o self se oculta na sombra, que é o "guardião do portão",⁵⁷ do limiar. O único caminho para o self passa pelo guardião. Por trás do aspecto escuro que a sombra representa está o aspecto da totalidade, e só a amizade com a sombra leva à amizade com o self.

A complicação que se infiltra na cultura devido ao conflito do ego com a sombra, e, mais ainda, do conflito do coletivo com a sombra do indivíduo, ainda nos ocupará noutra parte.⁵⁸

Essas indicações a respeito da instância sombra devem ser suficientes; nesta obra, podemos fazer apenas algumas observações sobre a história da formação daquela instância conhecida como imagem d'alma ou anima (ou animus).**

* Um quadro alquímico do *Viridarium chymicum*, que mostra Avicena com uma águia acorrentada a um sapo, ilustra simbolicamente esse mesmo problema.⁵⁵

** Não trato aqui da "psicologia do feminino" nem do aspecto em que esta se desvia do do ego masculino.

Observando a sequência Uroboros — Grande Mãe — Princesa, vemos que ela leva, a partir da uroboros, ao caráter indefinível, imenso e contraditório, da Grande Mãe e à figura humana e inequívoca da cativa libertada. Quanto mais recuamos, tanto mais complexos e multifacetados, porém também mais inapreensíveis, enigmáticos e sinistros, se tornam os elos dessa cadeia; contudo, quanto mais próximos do ego, tanto mais apreensíveis, nítidos e referenciáveis eles são.

É como uma imagem que, enquanto é vista fora do foco, permanece sem contornos e confins, mas que começa a tomar forma à medida que o olho ganha a distância correta e as figuras, partes e relações se tornam visíveis. O desenvolvimento da consciência muito tem que ver com essa mudança de foco; esta até parece depender diretamente da medida em que a consciência consegue ganhar a distância necessária para transformar o indistinto e confuso em algo claramente inequívoco.

Com a libertação da cativa — a anima — do poder do dragão urobórico, um componente feminino é incluído na estrutura da personalidade do herói. É agregado a ele uma contraparte feminina, quer como mulher ou como alma, e a referência e capacidade relacional do ego com esse elemento feminino constituem o cerne da conquista. Justamente aqui está a diferença entre a princesa e a Grande Mãe, com a qual é impossível uma relação humana e equilibrada. A união, externa e interna, do aspecto masculino com o feminino leva à fecundidade do portador de cultura e fundador de reinos, da família e da produção criativa.

A religião com a Grande Mãe, o sol e a origem passa pela princesa-anima, visto ser esta o aspecto feminino das profundezas primordiais em forma transformada, tornado pessoa humana. Só nesse aspecto o elemento feminino está capacitado a ser parceiro do elemento masculino. A ajuda deste é a libertação da princesa do peso esmagador do dragão. Os muitos mitos e contos de fada que tratam do enfeitamento da princesa se referem à sua extração do dragão deformante e destruidor do aspecto humano.

Uma parte substancial da figura da anima é formada mediante a fragmentação do arquétipo da mãe urobórica e da introjeção dos seus aspectos positivos. Vimos a maneira pela qual esse arquétipo se decompõe aos poucos num grupo arquetípico. Enquanto na uroboros e na Grande Mãe as qualidades de velho e jovem ou dens e animal se mantêm juntas, no curso do desenvolvimento a "jovem" — a Princesa ou anima — se separa da "velha", que, independentemente disso, continua no inconsciente no seu papel de velha, boa ou má.

Também a figura da anima é ainda simbólico-arquetípica. Ela encerra elementos mágico-fascinantes, sedutores, perigosamente enredantes e portadores tanto de sabedoria quanto de loucura. Ela não apenas é humana, mas capaz de ter características tanto divinas como animais e de assumir essas formas no encantamento e desencantamento. Como alma é indefinível, tal como o elemento feminino o é para o homem; contudo, entrou definitivamente na esfera humana, ultrapassando-o para cima e para baixo, sendo, todavia, um "tu" acessível a um "eu" e não apenas adorável num culto.

A figura da anima se situa "à margem" da personalidade individual porque possui características coletivo-arquetípicas e pessoais; é, no entanto, uma parte assimilável pela estrutura da personalidade, tornando-se uma das instâncias desta.

Quando, por exemplo, pela crescente consciência no processo de individuação, a figura da alma é dissolvida e passa a ser uma função de relacionamento entre o ego e o inconsciente,⁵⁹ temos uma ilustração da fragmentação e assimilação de arquétipos, cuja importância histórica para a evolução da consciência procuramos descrever.

A união com as profundezas do inconsciente só passou a ser criativa pelo relacionamento com a realidade da alma – a cativa libertada –, pois a criatividade, em todas as suas formas, é sempre o produto de um encontro entre o mundo masculino da consciência do ego e o mundo feminino da alma.

Da mesma maneira como a projeção do self no grupo, como o self coletivo, forma a base libidinal da psique grupal e, portanto, da vida social conjunta,* assim também a projeção da alma e do animus é a base da vida conjunta dos sexos. Enquanto o símbolo abrangente do self é projetado sobre o aspecto abrangente do grupo, a figura alma da alma, bem mais próxima do ego e da personalidade, é projetada sobre a figura que lhe é mais íntima, a feminina. Sempre que é inconsciente, a alma (e, naturalmente, também o animus) é projetada e, por meio disso, impele o indivíduo para a relação humana com o portador da projeção, prende-o ao coletivo na figura do parceiro e o força à experiência do "tu" humano, mas, ao mesmo tempo, também à conscientização gradual, e pelo menos parcial, da própria alma inconsciente do indivíduo. Embora sejam de início instâncias da personalidade de operação inconsciente, o self e a alma já delimitam, dentro da multiplicidade de participações possíveis, esferas menores, mais íntimas do ego. Mas, na realidade do convívio, a forte ligação libidinal leva também à progressiva conscientização e, portanto, à diminuição do fascínio e da inconsciência.

Com a sua figura alma – ou animus –, a personalidade possui, na realidade, um sistema ainda fortemente movido pelo inconsciente, mas, em comparação com a situação do homem primitivo, sujeito, em qualquer participação, à dissolução urobórica, esse sistema da personalidade representa uma estrutura já relativamente firme contra os assaltos e irrupções do inconsciente. Assim, a capacidade da alma de prevenir e inspirar também está a serviço da centrovorsão. Essa sua função básica como parceira superior e auxiliadora do ego é claramente revelada pela "Sophia", a sua representação mais elevada.

O ego possui funções ativamente lutadoras e heróicas em relação à conquista do inconsciente; o fato, porém, de possuir as mesmas funções na conquista do mundo exterior não será acompanhado por nós, porque se presume que essa atividade é conhecida como fundamento da ciência ocidental. Mas uma função não menos importante do ego e da consciência é a capacidade de síntese, que possibilita reconstruir sinteticamente uma nova totalidade a partir das partes "decompostas", isto é, daquilo que foi incorporado e assimilado após ter sido apreendido e modificado pela capacidade analítica. A visão do mundo, como concepção que a consciência tem do todo, é a unidade do mundo transformado que, antes, como unidade inconsciente, engolira a consciência.

* Cf. Apêndice I.

Descrevemos certo número de processos que ilustram a polaridade e a colaboração entre os dois sistemas psíquicos, as suas separações e relações parciais, as suas tendências a se isolarem mutuamente e a tentarem dominar um ao outro. Essas evoluções iriam se tornar desastrosas para o indivíduo em que ocorrem e até prejudicar gravemente a sua existência, não fossem controladas e equilibradas, em alto grau, por uma tendência à totalidade reguladora da harmonia psicofísica, assim como dos sistemas psíquicos; introduzimos essa tendência nos termos do conceito de centrovorsão. Esta intervém, do mesmo modo, quando a totalidade é ameaçada pela sobrecarga do inconsciente e dos seus conteúdos autônomos ou, ao contrário, quando há um isolamento demasiado ou uma exagerada auto-estima do sistema de consciência. Com a ajuda da compensação – fator básico de toda vida orgânica e psíquica –, ela mantém unidos o psico e o físico e o seu efeito compensador vai desde o equilíbrio metabólico do organismo unicelular até o equilíbrio reinante entre o inconsciente e a consciência.

A diferenciação da consciência em relação ao inconsciente, assim como do indivíduo diante do coletivo usurpador, é típica da espécie humana. Enquanto o coletivo tem as raízes assentadas na experiência ancestral e é representado pelo inconsciente coletivo, o indivíduo e o seu destino se baseiam no ego, cujo desenvolvimento se efetua principalmente com a ajuda da consciência. Ambos os sistemas são encadeados numa só psique em que cada qual se desenvolve, filogenética e ontogeneticamente, a partir do outro. O ego é o centro da ação e da vontade, mas a consciência de que ele é o centro também possui, como órgão da representação e da cognição, a capacidade de perceber processos do inconsciente coletivo e do corpo.

Todos os objetos dos mundos interior e exterior são introjetados como conteúdos na consciência e nela possuem o seu valor hierárquico determinado e a sua representação. A seleção, arranjo, graduação e delimitação dos conteúdos assim representados dependem muito do cânone cultural em cujo âmbito se desenvolve a consciência e pelo qual ela é condicionada. Mas, independentemente da vastidão da visão do mundo, é característico do indivíduo criar, em todo caso, uma imagem do mundo constelada pela consciência do seu ego e por ele configurada sinteticamente.

A semelhança entre a consciência do ego e a urobóris é, em princípio, a semelhança existente entre self e ego, que corresponde, mitologicamente, à de pai e filho. Como o ego e a consciência são, psicologicamente, órgãos de centrovorsão, o ego enfatiza com razão a sua posição central. Esse fato fundamental da condição humana corresponde, mitologicamente, ao nascimento divino do ego do herói e à sua agregação ao mundo do Céu. Aquilo que, no homem primitivo, aparece como "antropocentrismo" – a crença de que da sua atuação mágica depende a existência do mundo e de que do seu ritual depende o andar do sol – representa uma das mais profundas verdades da humanidade. A semelhança pai-filho entre self e ego se manifesta não apenas na luta vitoriosa do filho-herói, mas também no poder criativo sintético da consciência, que, à semelhança de Deus, cria o novo mundo – espiritual – da cultura humana.

Essa função sintética da consciência do ego, que ocupa o seu lugar ao lado da analítica, pressupõe uma faculdade para a qual chamamos a atenção repetidas vezes: a faculdade de objetivização. A consciência do ego, situada entre os mundos interior e exterior – que conquista, decompõe analítica-

mente e constrói sinteticamente, sendo por isso forçada a realizar sem cessar novas introjeções —, é compelida, desde o início do seu desenvolvimento, em virtude das suas funções registradoras e compensadoras, ao distanciamento, terminando por se distanciar também de si mesma. Isso produz uma espécie de auto-relativização que, como ceticismo, humor, ironia e um sentido da própria relatividade, promove uma forma superior de objetividade psíquica.

Nesse processo, a consciência do ego se distingue de todos os outros sistemas psíquicos parciais — sendo ela mesma um deles — pelo fato de livrar-se da auto-obsessão, que é a manifestação da vontade primária de auto-preservação de todos os outros sistemas. Justamente por meio desse desenvolvimento da reflexão, da autocrítica e da tendência para a verdade e a objetividade, a consciência se torna cada vez mais apropriada a representar também a posição dos seus antagonistas. Ao chegar ao seu desenvolvimento máximo, essa crescente auto-objetivização termina por levar a consciência do ego a abandonar a sua egocentração e deixar-se integrar na totalidade da psique — o self.

A atividade sintética, que é também o pressuposto da integração da personalidade centrada em volta do self, é uma das funções elementares da consciência. Ela é um resultado direto da centroversão e dos seus efeitos sintetizadores. Mas o fator decisivamente novo é o caráter consciente da síntese realizada pelo ego nesse ponto, isto é, o aspecto da unidade não permanece no nível biológico, mas é sobrelevado pelo psicológico. Nesse sentido, a totalidade faz parte dos objetivos dessa síntese.

Como parece indicar o processo de integração que ocorre durante a segunda metade da vida, a extensão da síntese é um pressuposto essencial da solidificação da personalidade. Só quando o material sintetizado atinge certo grau de completude, a centroversão mostra estar "saturada", manifestando-se pelos fenômenos do self como centro da personalidade.

A integração da personalidade equivale a uma integração do mundo. Da mesma maneira como uma psique não centrada e dispersa em participações está diante de um mundo difuso e caótico, assim também a personalidade integrada está contida num mundo constelado em ordem hierárquica ao seu redor. A correspondência entre a visão que cada pessoa tem do mundo e a formação da sua personalidade se estende do nível mais inferior ao mais elevado.

Somente agora, quando é transcendida a separação da personalidade nos sistemas da consciência e do inconsciente em virtude da capacidade sintética da consciência do ego, é restabelecida a unidade da psique como integração da personalidade em nível superior. Aquilo que o herói sonhava ser o objetivo mais elevado da luta com o dragão — a imortalidade e a perenidade — é então alcançado. Pelo deslocamento do centro, do ego para o self, que corresponde a uma experiência íntima do processo de individuação, o caráter transitório do ego é relativizado. A personalidade já não é identificada por inteiro com o ego transitório, mas experimenta uma identidade parcial com o self, quer essa experiência assuma a forma de "semelhança com Deus" ou da "união com a cabeça de deus" (aderência), de que falam os místicos. O decisivo é: pela experiência que encerra a identidade entre a personalidade e o ego, supera-se também a característica da transitoriedade vinculada com o ego. Essa, no entanto, é a meta suprema do mito do herói. Na sua luta vitoriosa,

sa, o herói comprova a sua origem divina e experimenta a realização da situação básica com que entrara na luta e cuja formulação mitológica era: "Eu e o Pai somos um."

C. A Consciência em Equilíbrio e em Crise

No Apêndice I, traçamos algumas das linhas do desenvolvimento que leva da situação original do grupo a um coletivo formado por indivíduos relativamente fortes, tentando, ao mesmo tempo, mostrar o papel desempenhado pelo "Grande Indivíduo" que os mitos representam como herói. Esse desenvolvimento corresponde a outro, no qual se realizam a diferenciação da consciência do ego em relação ao inconsciente, a separação da consciência e do inconsciente em dois sistemas e a emancipação do sistema da consciência do ego.

Com isso, deixamos a esfera do homem primevo e penetramos no domínio da cultura, devendo agora examinar os problemas culturais surgidos com a separação dos dois sistemas psíquicos.

A primeira parte desta seção, que lida com "a cultura em equilíbrio", oferece um esboço da situação em que a saúde psíquica do coletivo é garantida pela "natureza", graças à tendência compensatória, cuja efetividade se comprova tanto no coletivo humano como nas ocorrências psíquicas do indivíduo.

A segunda parte, que é igualmente um esboço, mostra até que ponto o mal-estar da nossa cultura decorre do fato de que a separação dos sistemas, em si mesma um produto da evolução, degenerou num cisma e, dessa forma, precipitou uma crise psíquica, cujas catastróficas conseqüências se refletem na história contemporânea.*

Acentuamos que, na evolução da humanidade, os eventos sagrados e extraordinários são precursores de processos que mais tarde ocorrem em cada indivíduo. A ampla discrepância entre a consciência do ego, de um lado, e o mundo e o inconsciente, de outro, torna imperativo que se auxilie o ego, se o papel do indivíduo e da sua consciência do ego é de fato tão importante para a espécie quanto julgamos. Essa ajuda é garantida ao indivíduo, dentro e fora dele, com a condição de que o ego em processo de amadurecimento emule todos os feitos heróicos e lutas com o dragão que a humanidade como um todo realizou antes dele. Mais correto seria dizer que o indivíduo deveria reexperimentar todos esses atos heróicos realizados pela humanidade, emulando os Grandes Indivíduos, os heróis originais e grandes criadores, cujas conquistas foram incorporadas ao acervo humano coletivo.

O coletivo transmite ao indivíduo em vias de amadurecimento, como bens culturais do seu mundo de valores, aqueles conteúdos que, dentro da

* No Apêndice II, far-se-á uma tentativa de interpretar essa degeneração do grupo na massa e os fenômenos decorrentes desse processo; assim, num certo sentido, esta seção e os dois apêndices se complementam, formando uma unidade.

história do homem, fortaleceram o desenvolvimento da consciência humana e, ao mesmo tempo, proíbem todas as evoluções e atitudes contrárias a esse desenvolvimento. Com a educação e a tradição espiritual, o coletivo apóia no exterior o que, no interior, é pré-formado arquetipicamente e é agora atualizado pela educação.

As exigências educacionais do coletivo compõem, com a necessidade de o indivíduo se adaptar a elas, uma das mais importantes colaborações concedidas ao frágil ego individual em luta pela sua autonomia. O "céu" e o mundo dos pais, como superego, constituem agora a consciência ética que, como instância, representa os valores da consciência coletiva no interior da personalidade, muito embora estes valores variem de acordo com o tipo de coletivo e de valores do coletivo, assim como segundo o estágio da consciência que este alcançou.

Já indicamos a significação do céu e da masculinidade para a luta do herói. Aqui devemos acentuar, mais uma vez, que em diversas culturas, na primeira infância, o pai pessoal, representante do coletivo, passa a ser portador do complexo da autoridade ligado aos valores coletivos e que, mais tarde, na puberdade, essa representação é assumida pela sociedade masculina. Ambos os representantes oferecem grande ajuda na luta com o dragão, a qual determina, na infância e na puberdade, a situação psíquica do ego normal.*

O coletivo põe à disposição do ego um mundo de valores conscientes, na forma de tradição cultural do grupo. Um fortalecimento unilateral da tendência ao desenvolvimento do ego e da consciência, no entanto, só aumentaria o risco de dissociação dos dois sistemas, precipitando, portanto, uma crise psíquica. Por isso, em todo coletivo e em toda cultura há uma tendência inerente a estabelecer um equilíbrio entre as suas próprias posições e as do indivíduo neles contido.

Dentro da cultura, as tendências compensatórias são representadas, sobretudo, pelas esferas em que o inconsciente coletivo toca a vida da coletividade, isto é, pela religião e pela arte e por todos os eventos grupais, dependentes ou não desta, que abrangem guerras e festas, procissões e reuniões.

A importância dessas esferas para o equilíbrio cultural reside no fato de que elas garantem a unidade das funções psíquicas através da prevenção do cisma entre consciência e inconsciente.

Nesse sentido, devemos elucidar o papel do símbolo para a consciência. O mundo dos símbolos forma uma ponte entre a camada da consciência em vias de se emancipar e sistematizar e o inconsciente coletivo, com os seus conteúdos transpessoais. Enquanto esse mundo existir como mundo operante no ritual, no culto, no mito, na religião e na arte, não haverá ruptura entre as duas camadas; isso porque, por meio do mundo operante dos símbolos, um lado do sistema psíquico influencia o outro e o força a posicionar-se.

O símbolo é o mediador da passagem de energia psíquica do inconsciente para ser aplicada pela consciência e nas atividades, conforme demonstrou Jung,⁶⁰ sendo entendido por este como "máquina psicológica" que "transforma energia".⁶¹ Com a ajuda do símbolo, a libido é desviada do seu

* Ambos se transformam no dragão que deve ser vencido, caso se trate do desenvolvimento de um ego extraordinário, como o é, por exemplo, um homem criativo.

curso natural, isto é, dos hábitos quotidianos, e conduzida para uma "atividade incomum".

Nas primeiras culturas, o hábito quotidiano é a existência inconsciente do homem primitivo, o apego habitual da sua libido ao mundo da *participation mystique*, no qual se desenrola a sua vida natural. Pelos símbolos, a energia é libertada desse apego e conduzida para a atividade da consciência e a realização de trabalhos. O símbolo é o transformador energético da libido; só por meio dele o primitivo se torna capaz de algum desempenho. Por isso, toda atividade dele tem que ser iniciada e acompanhada por uma variedade de medidas simbólicas e religiosas, seja essa atividade a lavoura, a caça, a pesca ou qualquer outra atividade "incomum", isto é, não quotidiana. Somente com a ajuda do efeito fascinante, captador de libido e ego-absorvente do símbolo, pode a "atividade incomum" ser empreendida.

Essas mesmas condições ainda operam no homem moderno, mas nós não estamos conscientes delas. A "santificação" da atividade "incomum" é ainda hoje o caminho para demover o homem do seu "hábito quotidiano" e animá-lo a fazer o não habitual, mas requerido. Por exemplo, a transformação de um pequeno escravo no líder responsável de um esquadrão de bombardeiros mortíferos é provavelmente uma das mais radicais transformações psíquicas que se podem exigir do homem moderno. Essa metamorfose do cidadão normal e pacífico num guerreiro só é possível, mesmo hoje, com a ajuda dos símbolos. Essa transformação da personalidade se consegue com a invocação dos símbolos - Deus, rei, pátria, liberdade, os "bens mais sagrados da nação" -, em meio a cerimônias saturadas de símbolos, realizadas pela comunidade, e com o recurso a todas as oportunidades, oferecidas pela religião e pela arte, capazes de comover o indivíduo. Somente desse modo é psicologicamente possível desviar a energia psíquica do curso normal da serena vida privada para a "atividade não habitual" da matança.

Tal como o símbolo individual, o símbolo social, válido para o grupo, jamais tem "origem exclusivamente consciente ou inconsciente", sendo produzido pela "colaboração igualitária de ambos (os sistemas)". Por conseguinte, o símbolo tem um lado racional, "que atende à razão", e outro que é "inacessível à razão, uma vez que é composto não apenas de dados racionais, mas também dos dados irracionais da pura percepção interior e exterior".⁶²

O componente sensível e figurativo do símbolo - o componente oriundo da sensação ou da intuição, as funções irracionais - não pode ser apreendido pela razão. Embora perfeitamente óbvio com símbolos evidentes como a bandeira, a cruz, etc., isso também se aplica a idéias mais abstratas, na medida em que estas remetem a realidades simbólicas. A significação simbólica da idéia de "pátria", por exemplo, transcende o elemento racional que sem dúvida contém; é justamente o fator emocional inconsciente ativado pela invocação que mostra ser o símbolo um transformador energético, cujo fascínio retira a libido das suas vias habituais.

Geralmente, para o primitivo e para o homem moderno, o efeito do símbolo corre em sentido oposto.* Historicamente, o símbolo levou o homem

* No "caminho interior" do homem moderno, o surgimento de símbolos tem significado e função opostos. Como representa uma ligação de elementos inconscientes e conscientes, o símbolo ocupa uma função mediadora, fato que mostra que não apenas a relação da consciência com o inconsciente ocorre por meio do símbolo, como outrora, no homem primitivo, a consciência se desenvolveu a partir do inconsciente, ou seja, no sentido oposto.

primitivo ao desenvolvimento da consciência, à adaptação à realidade e à descoberta do mundo objetivo. Sabe-se agora, por exemplo, que os animais sagrados surgiram "antes" da pecuária, da mesma maneira como, em geral, o significado sagrado de uma coisa precede o profano. O "objetivo" só se torna visível mais tarde, por trás do "simbólico".

No período da alvorada do homem, o componente racionalizável de um símbolo tinha decisiva importância, visto ter sido esse o momento em que a visão de mundo do homem passou do plano simbólico para o racional. Da mesma maneira, o progresso do pensamento pré-lógico para o lógico também se processou por meio do símbolo, conforme comprova o fato de o pensamento filosófico e científico do homem só se ter diferenciado do pensamento simbólico aos poucos, mediante a progressiva emancipação em relação aos componentes dinâmico-emocionais do inconsciente.

Como o homem primitivo projeta os seus conteúdos inconscientes sobre o mundo e sobre os objetos do mundo, estes se afiguram a ele prenhes de símbolos e carregados de mana, o que dirige o seu interesse para o mundo. A sua consciência e a sua vontade são fracas e difíceis de mover; a sua libido está amarrada ao inconsciente e só se põe à disposição do ego em pequenas quantidades. Mas o símbolo, por ser um objeto animado pela projeção, fascina, isto é, põe a libido e, dessa forma, o homem inteiro em movimento, "comovendo-o". Esse efeito ativador do símbolo é, como Jung⁶³ assinalou, um elemento importante de todo culto. Somente através da animação simbólica da terra foi superado o caráter penoso inerente à agricultura, do mesmo modo como somente a comoção pelo símbolo, nos *rites d'entrée*, torna possível uma atividade que requiera quantidades maiores de libido.

O símbolo, entretanto, sempre é também uma expressão do lado espiritual, como princípio formativo inerente ao inconsciente, pois também "o espírito aparece na psique sob a forma de impulso", como um "princípio *sui generis*".⁶⁴ Para o desenvolvimento da consciência humana, esse lado espiritual do símbolo não é um fator qualquer, e sim diretamente o fator decisivo. Ao lado do aspecto comovedor do símbolo, há o aspecto do significado, do sentido, que indica e insinua e quer ser interpretado. Esse é o aspecto que fala à compreensão e exige consciência e reflexão e não apenas sentimento é comoção. O fato de esses dois aspectos atuarem lado a lado no símbolo constitui a sua natureza característica, ao contrário do signo e da alegoria, associados a significados fixos, determinados pelo conteúdo. O símbolo, que, enquanto vivo e ativo, ultrapassa a capacidade da consciência que o experimenta, é a "formulação de uma parte considerável do inconsciente", fato que constitui o seu efeito inquietante e atraente.^{64a} Por causa disso, a consciência sempre volta a ele e, na meditação e na contemplação, gira ao seu redor, executando a *circumambulatio* que se repete, como atuação externa, em tantos ritos e cultos.

Na "vida simbólica",⁶⁵ o ego não toma um conteúdo, mediante o lado racional da consciência, a fim de analisá-lo, isto é, decompô-lo e, dessa forma, digeri-lo, mas, em vez disso, a totalidade da psique se expõe ao efeito do símbolo e se deixa "co-mover" por ele. Essa permeabilidade afeta toda a psique e não unicamente a consciência.

Imagem e símbolo são, como produtos criativos do inconsciente, manifestações do aspecto espiritual existente na alma humana. Na imagem emer-

gente se exprime o significado e a tendência atribuidora de sentido do inconsciente, quer numa visão, sonho ou fantasia, quer numa imagem interior, que surge externamente, como, por exemplo, na aparição de um deus. O interior se "exterioriza" por meio do símbolo.

Através do símbolo, a consciência do homem se torna espiritualmente capaz e atinge a autoconsciência:

O homem apreende e reconhece o seu próprio ser apenas até o ponto em que é capaz de fazê-lo visível na imagem dos seus deuses.⁶⁶

O mito, a arte, a religião e a linguagem são expressões simbólicas do espírito criador do homem; neles, esse espírito criador se torna "objeto" que pode ser percebido e obtém autoconsciência por meio da consciência humana.

Mas a função atribuidora de sentido dos símbolos e arquétipos também tem um forte lado emocional; e esta emocionalidade, ativada pelos símbolos, tem igualmente uma orientação, isto é, um caráter significativo e ordenador:

Toda referência ao arquétipo, quer vivida ou apenas dita, é "comovente", isto é, atua, porque libera em nós uma voz mais forte do que a nossa. Aquele que fala em imagens primordiais fala com um milhar de vozes, cativa e subjuga, ao mesmo tempo em que eleva o indicado do campo casual e transitório à esfera do eterno; eleva o destino pessoal a destino da humanidade, evocando em nós, assim, todas aquelas forças benéficas que, por todo o sempre, permitiram que a humanidade se salvasse de todo perigo e sobrevivesse à mais longa noite.⁶⁷

Desse modo, a comoção causada pelo arquétipo traz sentido e redenção ao mesmo tempo, por estar libertando uma parte das energias emocionais bloqueadas pelo desenvolvimento da consciência e pela respectiva exaustão de componentes emocionais. Ademais, nessas experiências e através delas — que, como vimos, eram originalmente experiências de grupo —, ocorre uma reativação da psique grupal que põe fim, pelo menos temporariamente, ao isolamento do ego individual.

Ao ser cativado-comovido pelos arquétipos, o indivíduo é religado à humanidade, imerge na torrente do inconsciente coletivo e se regenera pela animação das suas próprias profundezas coletivas. Como é natural, essa experiência era originalmente vivida como fenômeno sagrado e festejado pelo grupo como evento coletivo. Tal como as celebrações religiosas, que eram e, na sua maioria, ainda são fenômenos de grupo, também a arte foi um dia um fenômeno coletivo. Sem levar em conta que a arte, na medida em que está voltada para a auto-representação dos símbolos arquétípicos, sempre se relaciona com a esfera sagrada, seja como dança, canto, escultura ou narração mítica, deve-se assinalar ter ela preservado esse caráter sagrado-coletivo, mesmo em épocas posteriores, como na tragédia grega, nos dramas medievais de mistérios, na música de igreja, etc. Só aos poucos, com a progressiva individualização, o seu caráter coletivo foi regredindo e o indivíduo se destacou do grupo como orador, espectador e ouvinte.

Agora, a cultura de uma nação ou grupo é determinada pelo fato de atuar nela um cânone arquétípico, representante dos seus valores mais profundos e elevados, que determina a vida nos aspectos religiosos, artísticos,

comemorativos e quotidianos. Enquanto a cultura estiver num estado de equilíbrio, o indivíduo estará seguro no cânone cultural do seu grupo, sustentado pela sua vitalidade, mas bem fixado.

Isso quer dizer que enquanto estiver contido na cultura do seu grupo, o sistema psíquico do indivíduo estará equilibrado, porque a sua consciência é protegida, desenvolvida e educada pelo "mundo celestial" tradicional, que vive nos valores coletivos, e que, por outro lado, o seu sistema de consciência é compensado pelos arquétipos encarnados nas projeções da religião, da arte, dos costumes, etc. Sempre que surge uma situação crítica, individual ou coletiva, apela-se para os transmissores competentes do cânone. Se estes são xamãs, profetas, sacerdotes, comissários, líderes, ministros ou funcionários, depende do cânone, do mesmo modo como depende desses cânones a constituição do fundamento dessas instituições por espíritos, demônios, deuses, Deus, imagens de árvore, pedra, animal, um lugar sagrado ou outra coisa.

Em todo caso — em relação ao estado relativo da consciência grupal ou individual —, o efeito psicológico desse apelo é a compensação, uma reorientação pelo cânone vigente e uma nova religação com o coletivo, superando assim a crise. Enquanto a rede de valores permanecer intacta, o indivíduo comum estará seguro no seu grupo e na sua cultura. Noutros termos, os valores e símbolos existentes do inconsciente coletivo são suficientes para garantir o seu equilíbrio psíquico.

Os símbolos e arquétipos são as projeções do aspecto criador de conteúdo, forma, ordem e sentido da natureza humana. Por isso, os símbolos e figuras simbólicas são os dominantes de toda cultura humana, antiga e moderna. São o casulo de sentido que a humanidade tece em torno de si mesma, e todos os estudos e interpretações da cultura são o estudo e a interpretação dos arquétipos e dos seus símbolos.

A celebração coletiva dos arquétipos determinantes pelos rituais, cultos e festas, assim como pelas artes associadas a estes, dá satisfação à vida, graças às energias psíquicas transpessoais que operam nos bastidores, dão significado e libertam as emoções. Além da experiência religiosa e sacramental dos arquétipos, há também o seu efeito catártico e estético a ser considerado, se abstrairmos a comoção orgiástica primitiva por meio de alimentos e bebidas inebriantes ou excessos sexuais, guerreiros e sádicos. Também nesse aspecto ocorre aos poucos uma mudança no desenvolvimento.

A linha do desenvolvimento começa com a comoção e a compulsão emocionais inconscientes, provocadas pelos símbolos tornados visíveis no ritual, cuja atuação os traduz e representa. Aqui, como, por exemplo, nos antigos rituais de coroação, o símbolo e o ritual são ainda completamente idênticos à vida exemplar do rei, que representa um modelo para os outros. Mais tarde, o ritual é executado como ato cômico diante do coletivo e para ele, mas dotado de todo o peso da eficácia mágica e ritual.

Aos poucos, o significado do símbolo se cristaliza e se separa da sua característica atuante e, como conteúdo cultural, torna-se conscientizável e interpretável. Embora seja executado como nos primeiros tempos, o ritual não deixa de ser um jogo que tem significado, por exemplo, como rito iniciático, no qual a interpretação dos símbolos transformados em atuação se torna par-

te essencial da iniciação. A ênfase, portanto, já recaiu na assimilação consciente e no fortalecimento do ego.*

A lei da compensação, como expressão da centroversão, atua dentro dos limites de uma cultura e nas suas manifestações, enquanto e até o ponto em que essa cultura esteja em equilíbrio. A compensação do coletivo mediante a intervenção dos elementos transpessoais do cânone cultural e da atuação destes na religião, na arte e no costume de maneira alguma é apenas "orientação", ou seja, algo que dá sentido e conteúdo, mas também traz consigo uma libertação emocional e uma mudança dos "humores". Essa compensação emocional se torna cada vez mais importante à medida que o sistema da consciência passa a ser mais diferenciado e especializado.

Nesse contexto, é significativa também a analogia do sonho, uma das compensações da consciência dirigida pela centroversão. Os conteúdos necessários à consciência são fornecidos a ela, no sonho, sob a orientação da centroversão, cuja tendência ao equilíbrio busca corrigir as aberrações, unilateralidades e erros da consciência que ameaçam o todo.

Quando compreendido, o sonho causa uma alteração na orientação da consciência, mas, além disso, leva a uma inversão da sintonização desta e da personalidade. Essa inversão da sintonização manifesta-se numa mudança da atitude geral, por exemplo, no fato de se acordar, após o sono, renovado, alerta e cheio de vigor, ou, ao contrário, amuado, deprimido e irritado. No entanto, verifica-se também que os conteúdos da consciência podem ser alterados por uma carga emocional diferente. Conteúdos até então desagradáveis de repente parecem agradáveis e, por isso, materialmente diferentes; assim, coisas atraentes são experimentadas como indiferentes, o desejado como desgostoso, o impossível como dever, etc.**

Desse modo, a inversão da sintonização emocional da consciência produz também uma alteração inconsciente da sua atividade. Esta, nos doentes, é causada por constelações inconscientes, que, por não serem partes da estrutura global, podem perturbar a vida e até destruí-la; na pessoa saudável, contudo, a inversão da sintonização é dirigida pela centroversão e a emocionalidade é para ela o fator que estimula positivamente, põe em movimento, atrai ou repele. Onde falta esse fator, há coisas mortas – conhecimento morto, fatores mortos, dados sem sentido, detalhes da consciência desassociados e sem vida ou referências mortas. Quando, no entanto, irrompe o jato de um componente emocional, surge uma torrente libidinal de interesse e novas constelações e novos conteúdos psíquicos são postos em movimento. Esse interesse pode atuar, em grande parte, de maneira inconsciente, por exemplo, como atividade orientadora, pois o interesse dirigível da consciência é apenas um pequeno afluente da corrente principal, inconsciente, que movimenta e dirige a vida psíquica.

* Podemos acompanhar o efeito da personalização secundária desde o começo, da modificação do velho ritual simbólico aos mistérios e à tragédia clássica, alcançando, por fim, o teatro moderno. Mas uma vez, encontramos a mesma linha de desenvolvimento, com a sua série descendente de fatores transpessoais e a sua série ascendente de fatores pessoais; no início, eram jogos cômicos, que representavam os poderes sobre-humanos e os deuses; no fim, o teatro de câmara, representando os destinos pessoais familiares.

** Essa alteração dos humores e da emocionalização tem sido, até agora, demasiado negligenciada pela psicologia profunda, porque a pesquisa dos componentes dos conteúdos vem prendendo nosso interesse. A interpretação do conteúdo de um sonho, no entanto, não explica plenamente a sua capacidade de alteração emocional. Aqui, desejamos apenas chamar a atenção para a importância dos componentes emocionais na interpretação dos sonhos e na terapia.

Também essa corrente emocional de vitalidade é, dentro dos limites de uma cultura, canalizada para os arquétipos do cânone cultural do grupo. Nesse processo, a emocionalidade mantém a sua força viva e regenera o indivíduo, apesar de ela estar limitada, mais ou menos, aos caminhos prescritos e tradicionais dos costumes e hábitos da comunidade.

Todavia, as comemorações coletivas do grupo não são a única cena onde se apresentam as forças transpessoais. Também a vida normal do indivíduo está envolvida na atuação dos símbolos. Todos os períodos e eventos naturalmente importantes da vida são destacados e comemorados. Como são vividos de modo coletivo e transpessoal, ou seja, ultrapassando o quadro do puramente individual, eles sempre são sacralizados pelo contato com o cânone cultural dos arquétipos.

Esse contato regente do "grande evento" abrange a vida do grupo e do indivíduo. As festas cósmicas dos períodos lunares e solares e dos ciclos anuais, que dão à vida não só um quadro sagrado, mas também uma orientação, se unem ao evento histórico em que o coletivo festeja a sua história como história da humanidade. Assim, por toda parte, a vida é permeada de épocas santas, lugares santos e dias santos. A paisagem é permeada de santuários, templos, igrejas, monumentos e memoriais, nos quais a religião ou a arte se estabelecem, no espaço mundano, com os seus conteúdos arquetípicos e, por toda parte, o cânone transpessoal de valores se imprime na comunidade dos homens cativados por ele. Da mesma maneira, também o tempo é capturado num nexo de dias de festa, com as suas celebrações solenes, espetáculos, competições, festivais de primavera e de colheita, consagrações e rituais, nos quais a vida cósmica se encontra com a vida terrena.

Mas a força sagrada e emocionante do transpessoal penetra mais profundamente ainda na vida íntima do indivíduo. O nascimento e a morte, a maturidade, o casamento e a geração de filhos são para o ser humano, em todos os lugares, "sagrados", do mesmo modo como a doença e a recuperação, a alegria e a tristeza dão-lhe ocasião de ligar o seu destino pessoal àquilo que o transcende. Em todo o mundo, o contato com os arquétipos modifica o mundo puramente pessoal.

Não temos o desejo de citar uma série de particularidades para demonstrar como o influxo constante do transpessoal garante a vitalidade também do pessoal.⁶⁸ A nossa preocupação é apenas com a situação básica, a saber, o fato de que, enquanto a "cultura estiver em equilíbrio", o indivíduo nela contido se manterá, normalmente, numa relação suficiente também com o inconsciente coletivo, mesmo que seja uma relação com as projeções arquetípicas do cânone cultural e dos seus respectivos valores mais elevados.

A organização da vida dentro dessa estrutura impede, em grande medida, na pessoa normal, as perigosas invasões do inconsciente, garantindo ao indivíduo uma relativa segurança interior e uma existência ordenada, num mundo onde o humano e o cósmico, o pessoal e o transpessoal, se encontram articulados entre si.

As exceções a essa regra – exceções, no entanto, de que a comunidade depende – são os "individualistas", os homens que se enquadram no conceito mais amplo daquele que, no mito, é o "herói" e o "Grande Indivíduo".

A dialética entre o Grande Indivíduo e o coletivo continua ainda hoje. Para o Grande Indivíduo, vale a lei do extraordinário. Ele precisa vencer o

poder do antigo, que quer prendê-lo. No entanto, superar a vida normal, isto é, a vida não heróica, sempre significa também sacrificar os valores normais e entrar em conflito com o coletivo. Se, mais tarde, é honrado como um introdutor de cultura e salvador, etc., isso em geral acontece depois que o herói foi liquidado pelo coletivo. O acesso mitológico ao poder pelo herói só é verdadeiro em sentido transpessoal. Ele, isto é, o seu mundo de valores, vence e chega ao poder, mas, como pessoa, é demasiado freqüente que não chegue a viver até lá.

Esse herói ou "Grande Indivíduo" é sempre, e por princípio, o homem da experiência interior direta, que, como vidente, artista, profeta ou revolucionário, vê, formula, representa ou realiza os novos valores e conteúdos, isto é, as "novas imagens". A sua orientação é "a voz", a manifestação interna, individual, do self, com toda a sua espontaneidade e todas as suas "exigências" diretas. Isso constitui a orientação extraordinária dos que, nesse sentido, são "individualistas". Conforme ainda é parcialmente constatável, a "fundação" dos cânones sempre se realizou, segundo toda probabilidade, por essas revelações da "voz" a um indivíduo. Mas não é só isso; em alguns lugares, a experiência dessa voz se torna até conteúdo do próprio cânone, como ocorre, por exemplo, no caso dos "espíritos-guardiães" dos índios, ou quando um indivíduo tem que obter o seu totem particular. Mas, mesmo quando, doente, subjugado pelo movimento espontâneo do inconsciente coletivo, ele anuncia, com a consciência transtornada, a vontade do transpessoal, ainda é considerado "santo", um "doido santo". A humanidade, com profunda percepção psicológica, vê nele uma vítima dos poderes que existem, santificada pelo fato de ter sido "tocada" pelo transpessoal.

Não podemos tratar aqui da questão de saber se, no caso do indivíduo criativo, a posse resulta da atividade da psique coletiva ou da sua própria consciência, ou se se deve a um excesso ou falta no seu sistema psíquico pessoal. Todas essas possibilidades existem, mas só podem ser examinadas num estudo dedicado ao problema da criatividade.

O que importa, contudo, é o fato de que o cânone arquetípico sempre foi criado e trazido à vida pelos indivíduos "excêntricos". Esses são os fundadores de religiões, seitas, filosofias, ciências políticas, ideologias e movimentos espirituais, em cuja segurança o homem coletivo vive, sem precisar entrar em contato direto com o fogo primordial da revelação e sem ser forçado a experimentar as agonias da criação.

Falando da função compensadora da arte criativa, escreve Jung:

Eis em que consiste a significação social da arte: ela trabalha sem cessar pela educação do espírito da época, apresentando aquelas formas que fazem mais falta a ela. Insatisfeito com o presente, o anseio do artista se retira até ter atingido aquela imagem primordial do inconsciente, que seja mais apropriada para compensar a insuficiência e a unilateralidade do espírito da época. Ele pega essa imagem e, enquanto a retira do inconsciente mais profundo para aproximá-la da consciência, ela muda também de forma até que possa ser aceita pelos contemporâneos, segundo a sua capacidade de compreensão.⁶⁹

O criativo, que, de certo modo, ilustra e decora o cânone existente, não é um "herói", embora também ele possa criar coisas grandes, se for capaz de plasmar os conteúdos arquetípicos vigentes. "Herói" é aquele que traz o

novo e desmantela a estrutura dos valores antigos que, como Pai-dragão, procura impedir o nascimento do novo através de todo o peso da tradição e do poder coletivo.

Dentro do coletivo, os homens criadores formam o elemento que, ao mesmo tempo, segue adiante e se religa às origens. Em lutas sempre renovadas com o dragão, conquistam terras virgens, estabelecem novos territórios da consciência e derrubam sistemas antiquados de moral e conhecimento, obedecendo à voz cujo chamado seguem, pouco importa se formulam a sua missão como vocação religiosa ou como exigência prática da vida. As profundezas da camada de que brota o novo e a intensidade com que essa camada move o indivíduo são os critérios daquilo que designamos como "voz", e não a ideologia da consciência.

Por meio do símbolo, o mundo dos arquétipos penetra, através do homem criador, na esfera da cultura e da consciência. O mundo das profundezas fecunda, transforma e amplia, dando à vida do coletivo e do indivíduo o fundo único que torna a existência plena de sentido. O significado da religião e da arte é positivo e sintético, não apenas para as culturas primitivas, mas também para a nossa cultura e para a nossa consciência superacentuadas, justamente porque elas oferecem um canal de saída para conteúdos e componentes emocionais cuja supressão foi demasiado rigorosa. Tanto em relação ao detalhe, como também em relação ao todo, o mundo patriarcal da cultura, com a sua primazia da consciência, forma apenas um segmento. As forças positivas do inconsciente coletivo que foram excluídas lutam, no homem criador, por se manifestarem e, através dele, fluem para a comunidade. São em parte forças "antigas", excluídas pela ultradiferenciação do mundo cultural e, em parte, forças novas, nunca presentes antes, destinadas a dar forma à face do futuro.

Ambas as funções ajudam a manter a cultura "em equilíbrio", cuidando para que ela não se afaste em demasia das suas raízes ou, por outro lado, se fossilize devido ao conservadorismo.

Contudo, o herói, como portador desse esforço compensatório, se torna alheio à situação humana normal e coletiva. Ele sofre tanto sob essa descoletivização quanto pelo fato de, na sua luta libertadora, sempre representar também o superado e de ser forçado a levá-lo e a "carregá-lo" consigo.

Na sua obra *Wandlungen*, Jung já havia indicado o significado e a interpretação desse fato, ou seja, a necessidade fatídica pela qual o herói é sempre e, por princípio, forçado a um sacrifício ou sofrimento.

O motivo do sacrifício e do sofrimento encontramos por toda parte, quer os feitos do herói sejam considerados serviços, como no caso de Hércules, cuja vida, à feição da de tantos, se não de todos os heróis, era uma série de obras penosas e tarefas difíceis, quer esse símbolo tome a forma do sacrifício do touro, no caso de Mitra, ou ainda no agilhamento de Prometeu no Cáucaso.

O sacrifício a ser feito pode se apresentar como perda do mundo maternal costumeiro da infância ou como sacrifício do mundo real do adulto; uma vez é preciso sacrificar o futuro por causa do presente a ser realizado pelo herói; noutra, o presente, a fim de que o herói torne possível o futuro. A natureza do herói é tão multifária quanto as aflitivas situações da vida real. No entanto, ele sempre é compelido a sacrificar a vida normal, seja qual

for o modo como esta o afete, quer sob a forma da mãe, do pai, do filho, da pátria, da namorada, do irmão ou do amigo.

Jung afirma que o perigo a que o herói se expõe é "o isolamento dentro de si mesmo".⁷⁰ O sofrimento envolvido no próprio fato de ser um ego e um indivíduo está implícito na situação do herói; o ter que distinguir-se psicologicamente dos seus semelhantes. Ele vê coisas que estes não vêem e não se apaixona por coisas que os apaixonam, mas isso significa ser ele um tipo diferente de homem e, portanto, forçosamente solitário. A solidão de Prometeu na rocha ou de Cristo na cruz é o sacrifício que devem suportar por terem trazido o fogo e a redenção para a humanidade.

Enquanto o indivíduo comum não tem alma própria, porque o grupo e o seu cânone de valores lhe dizem o que ele pode ou não ser psicologicamente, o herói possui uma alma própria, a alma que conquistou lutando. Desse modo, não pode haver aspecto criador, no sentido do herói, sem a conquista da alma, razão por que a vida individual do herói está profundamente envolvida na luta pela realidade psíquica da alma.

O aspecto criador sempre é, ao mesmo tempo, individual, visto que toda criação, seja obra ou ato, é algo novo, não existente antes, única e irrepetível. Assim, a instância alma da personalidade está relacionada com a "voz" como expressão do aspecto criador no interior do indivíduo, oposto à convencionalidade do pai, do coletivo e da consciência ética. A alma, como profetisa e sacerdotisa, é o arquétipo da alma que concebe o Logos, o "verbo criador" de Deus. Ela é inspirada e inspiradora; como Virgem-Sophia, concebe pelo sopro-espírito e, como Virgem-Mãe, dá à luz o filho Logos-espírito.

Na fase primeva, urobórica e matriarcal, há um só tipo de visionário que, sacrificando o seu ego, tomado idêntico à Grande Mãe e afeminado, pronuncia, subjugado pelo inconsciente, o seu versículo. Esse tipo de visionário é muito frequente. A mais conhecida é a forma mântica, em que uma mulher desempenha o papel profético de vidente e sacerdotisa, sibila e pitonisa. A sua função é assumida, mais tarde, pelo vidente-sacerdote masculino, identificado com ela. Esse fenômeno ainda é reconhecível na relação de Wotan com Erda. Ele recebe da Grande Mãe a sabedoria primordial na forma de dom de profetizar, mas tem que sacrificar a ela o olho direito. Assim, a toda a suprema força do wotanismo, tanto na sua forma orgiástica como na mântica, falta, no êxtase arrebatador, na inundação emocional, o olho-luz do conhecimento superior, perdido na "castração superior" por Erda.

O tipo sombrio, de espírito wotânico, do caçador selvagem e do "Navio Fantasma" pertence ao séquito da Grande Mãe. Por trás da sua inquietação espiritual, surge sempre de novo o anseio urobórico, o incesto urobórico como vontade de morrer, que parece tão profundamente enraizado na alma germânica.⁷¹

Não por acaso há, oposto a esse visionário aprisionado pela Mãe, o tipo de profeta que se desenvolveu, de forma mais nítida, na Antigüidade judaica. A sua característica essencial é a afinidade com a figura de Deus Pai, assim como a preservação e intensificação da consciência por meio dessa afinidade. Para ele, a profecia mântica e oniromântica é bem inferior à profecia que mantém inalterada a consciência. O "grau" da profecia depende do grau da consciência e Moisés, que contemplou Deus face a face, de dia, é

considerado o maior profeta. Isso significa que a profundidade da camada transpessoal posta em movimento e a agudeza da consciência precisam se relacionar entre si, uma não se desenvolvendo às custas da outra.*

Logo, o herói, assim como o ego, está situado entre dois mundos: o interior, que ameaça inundá-lo, e o exterior, que quer liquidá-lo por ele ter infringido as velhas leis. Permanecer independente e ser fiel a si mesmo perante essas forças coletivas só é possível para o herói que possui a individualidade e a luz da consciência a ela associada, representando-as exemplarmente.

Não obstante a sua hostilidade original, o coletivo mais tarde aceita o herói no seu panteão e a sua qualidade fundadora e criadora perdura, pelo menos no cânone ocidental, como um valor. O paradoxo do fato de o infrator do cânone antigo estar contido no próprio cânone é típico da consciência criadora ocidental, cuja singular posição já indicamos repetidas vezes. A tradição pela qual o ego é educado exige a imitação do herói até o ponto em que este foi o criador do cânone de valores vigentes. Isto é, a consciência, a responsabilidade moral, a liberdade, etc. são tidos como os valores mais elevados. O indivíduo é educado para eles, mas aí dele se ousar não se submeter ao nexos dos valores culturais; logo virá o repúdio dele como "destruidor das antigas tábuas da lei" pelo coletivo e passará a ser um criminoso.

Só o herói pode destruir o velho e se libertar do nexos da cultura, atacando-o de modo criativo; mas, normalmente, a estrutura compensatória da cultura deve ser preservada a todo custo pelo coletivo. A resistência deste ao herói e o fato de expulsá-lo têm o seu aspecto bom como autodefesa contra a revolução. É que a revolução posta em movimento pelo novo trazido pelo Grande Indivíduo é um evento fatídico para milhões de pessoas. Quando um velho cânone cultural é destruído, sobrevém primeiro um período de caos e de destruição do mundo, que pode se estender por séculos e sacrificar centenas de milhares de homens, até que por fim se constitua um novo cânone cultural cuja estrutura garanta uma relativa segurança ao coletivo e ao indivíduo.

Agora que estamos chegando ao ponto de apresentar o desenvolvimento no curso do qual a emancipação da consciência levou à crise, e a separação entre consciência e inconsciente gerou o perigo do cisma, entramos na esfera da crise cultural do nosso tempo e do desenvolvimento ocidental em geral. A nossa tarefa é apenas continuar seguindo a direção do desenvolvimento psicológico até agora apresentado e, desse modo, dentro do quadro do nosso trabalho, oferecer uma contribuição à compreensão da problemática cultural. É grande a tentação de ir além, uma vez que as questões abordadas têm palpante atualidade. No entanto, como em tantos outros tópicos, devemos nos contentar com alusões, indicando apenas os fenômenos, sem entrar na discussão das concatenações causais.**

A cultura ocidental, cuja crise ora experimentamos, difere de todas as demais culturas que conhecemos pelo fato de ser um contínuo, encontrar-se

* Em relação a isso cabe aqui apenas indicar o quanto a significação elementar e sacral da consciência é importante para a compreensão do homem judeu e do judaísmo.

** No Apêndice II, apresentamos elementos adicionais sobre problemas a que apenas fizemos referências aqui.

em constante transformação, embora esta nem sempre seja claramente visível. A divisão tradicional em Antiguidade, Idade Média e Tempos Modernos é totalmente desconstruída. Toda análise mais profunda mostra que a imagem do homem ocidental, em contínuo movimento e contramovimento, se tem transformado numa dada direção desde o início, a saber, a emancipação do homem diante da natureza e da consciência em face do inconsciente. O cânone cultural do cristão medieval também se encontra mergulhado nesse contínuo, não apenas devido à ênfase que esse cânone fez recair sobre a alma individual e sobre a sua salvação, mas também em função da sua herança espiritual da antiguidade clássica, que não foi tão-somente uma mera questão de forma exterior, como ensina toda a história eclesiástica.

Apesar da tendência ao conservadorismo inerente a todo cânone, o ocidental traz em si um componente revolucionário decorrente da sua aceitação do arquétipo do herói. Não é preciso dizer que essa figura do herói não é o ponto central do cânone, nem é a sua influência revolucionária muito fácil de reconhecer; mas, quando vemos o curto espaço de tempo necessário à assimilação das figuras mais revolucionárias da história eclesiástica, que produziram uma nova variação do cânone, percebemos a plena significação da aceitação, no cânone ocidental, do arquétipo do herói. A santidade da alma individual que, apesar de toda a ortodoxia e queima de hereges, continuou em vigor, mesmo na Idade Média cristã, se tornou secularizada a partir da Renascença, muito embora existisse bem antes dela.

O mesmo ocorre em relação à ênfase dada ao indivíduo e à consciência. A recoletivização do cristão medieval, comparada à do homem da Antiguidade, é muito mais um problema sociológico do que teológico. Justamente agora, isto é, há uns cento e cinquenta anos, quando podemos observar o desenvolvimento absolutamente não teológico de um processo análogo, somos capazes de compreender melhor as conexões. Trata-se do problema da massificação, que, em virtude da cristianização dos povos primitivos da Europa, levou a uma recoletivização oposta ao alto padrão da consciência individual do homem desenvolvido da Antiguidade. E, também hoje, quando as massas tiranizadas e as massas asiáticas estão entrando na história, deve inevitavelmente haver um temporário rebaixamento do nível da consciência e do desenvolvimento individual, em comparação com o indivíduo particular como produto final do desenvolvimento da burguesia ocidental.

Os quatro fenômenos — a massificação, a decadência do antigo cânone, o cisma entre consciência e inconsciente e o divórcio entre indivíduo e coletivo — são paralelos entre si. Até que ponto estão causalmente correlacionados é difícil determinar. Em tudo isso já se vê claramente que, na atualidade, está se formando um novo cânone no coletivo massificado. Psicologicamente, reina uma situação coletiva primitiva e, nesse coletivo, dominam as antigas leis da *participation mystique* num grau muito maior do que no desenvolvimento ocidental dos últimos séculos.

Essa massificação psicologicamente reacionária do homem moderno coincide com outros fenômenos sociológicos, a saber, a entrada na história de novos grupos raciais primários. Quer dizer, não devemos confundir a situação primária coletiva das massas asiáticas que ora penetram na história com o fenômeno da recoletivização, em que milhões de habitantes das

metrópoles, altamente individualizados e ultra-especializados, regredem a um coletivo massificado.* O entrelaçamento de linhas progressivas e regressivas de desenvolvimento é uma das complicações da moderna psicologia cultural e coletiva.

Embora o desenvolvimento do ego e da consciência esteja, desde o princípio, sob o lema "para longe do inconsciente", o ego, como instância da centrovorsão, não deve perder a relação com o inconsciente; faz parte da sua função natural dar também ao mundo transpessoal o seu devido lugar.

O desenvolvimento que levou à separação dos sistemas da consciência e do inconsciente corresponde a um processo de diferenciação necessária da psique; mas, como toda diferenciação, corre o risco de se tornar demasiado diferenciado e perverso. Da mesma maneira que a diferenciação das funções da consciência no indivíduo encerra o perigo da excessiva diferenciação e da unilateralidade, assim também o desenvolvimento da consciência ocidental, como um todo, não escapou a esse risco. Surge agora a questão de até onde o processo de diferenciação da consciência deve ir e em que ponto começa a converter-se no oposto, ou seja, em que ponto surge o perigo de que o desenvolvimento do herói se inverta e, como tantos exemplos míticos ensinam, leve à sua queda.

A firmeza do ego pode degenerar em rigidez, a autonomia da consciência do ego pode levar ao isolamento do inconsciente e a auto-estima e a auto-responsabilidade podem se perverter em presunção e megalomania. Noutros termos, a consciência, que se acha no pólo oposto ao inconsciente e que, originalmente, tem que representar a tendência integradora da personalidade, pode perder essa relação com o todo e adoecer.**

O perigo do alheamento com relação ao inconsciente apresenta-se sob duas formas: a rigidez da consciência e a possessão. No caso da rigidez da consciência, uma forma tardia do desenvolvimento e, por isso, desconhecida na mitologia, a autonomia do sistema consciente foi levada tão longe que o vínculo vivo com o inconsciente sofreu perigosa atrofia. Esta se manifesta na perda da função integradora da consciência do ego e na neurotização da personalidade.

A possessão, segunda forma da perda de relação com o inconsciente, apresenta um quadro distinto. Nesse caso, o sistema da consciência é subjugado pelo aspecto espiritual, com a ajuda do qual ele havia lutado para se libertar da prepotência do inconsciente. Denominamos esse fenômeno "castração patriarcal" porque, nesse caso, a atividade criadora do ego é impedida pelo Pai, do mesmo modo como antes o fora pela Mãe.

Ao contrário da inundação do sistema da consciência do ego pelo inconsciente, que termina no despedaçamento da consciência, trata-se aqui de uma expansão do ego e da consciência que ultrapassa os limites.

A castração matriarcal envolve a perda do sistema masculino da consciência do ego, a deflação e degradação do ego. Os seus sintomas são a depressão, um refluxo de libido para o inconsciente, a anemia do sistema da consciência do ego e um "*abaissement du niveau mental*" (Janet).

* Cf. o Apêndice II.

** Esse fenômeno, que ocupa lugar central em todas as enfermidades psíquicas, faz parte da teoria geral da neurose.

Na inflação da castração patriarcal, a identificação do ego com o espírito segue a direção oposta. Leva à megalomania e à exagerada expansão do sistema da consciência do ego. A consciência é sobrecarregada de conteúdos espirituais que não pode assimilar e com unidades de libido pertencentes ao inconsciente. O símbolo dominante dessa condição é a "Ascensão", sendo os seus sintomas "a sensação de que o chão falta sob os pés", a perda do corpo em vez do desmembramento, a mania em lugar da depressão.

A mania está ligada a todos os sinais de acentuação excessiva do sistema da consciência, tais como a intensificação de associações, que, por vezes, beira uma "fuga" associativa, paroxismos da vontade e da ação, otimismo privado de sentido, e assim por diante; tudo isso se opõe à redução da intensidade associativa, com o enfraquecimento da vontade e da ação e com o pessimismo, tão evidentes na fase depressiva. Assim como a identificação com a Grande Mãe provoca a redução da força do lado masculino da consciência e o empobrecimento da atividade volitiva e dos poderes diretivos do ego, do mesmo modo a identificação com o grande Espírito-Pai debilita o lado feminino. Falta à consciência a compensação pelo inconsciente, cuja atividade equilibradora leva inconscientemente ao aprofundamento e retardamento dos processos de aquisição de consciência. Há, em ambas as formas, um distúrbio de compensação, mas a manifestação é, em cada caso, distinta.

A compensação é o primeiro requisito de uma relação produtiva entre ego e inconsciente. Isso significa que a princesa, a alma, se perde para o ego tanto na castração patriarcal como na matriarcal.

Mas, como deixamos claro na Parte I deste livro, por trás de ambas as formas surge a castração urobórica, na qual as vias de diferenciação tomam a se anular. Falando em linguagem psicológica, da mesma maneira que a mania e a melancolia não passam de duas formas de alienação, duas manifestações do estado urobórico devorador que destrói o ego e a consciência, assim também o tornar-se inconsciente, isto é, ser devorado pela Grande Mãe, e o tornar-se exclusivamente consciente, isto é, ser devorado pelo Grande Pai, são duas formas pelas quais se perde a consciência genuína, equilibrada e coordenada em termos de totalidade. Tanto a deflação como a inflação da consciência dissolvem a eficácia desta; ambas representam a derrota do ego e do ego-herói.

A inflação espiritual, representada de modo exemplar pela comoção de Nietzsche no *Zaratustra*, é apenas o limite mais extremo de um desenvolvimento tipicamente ocidental. Por trás da superacentuação da consciência, do ego e da razão, que são os objetivos orientadores do desenvolvimento psíquico, ameaça o imponente poder do "Céu", perigo que ultrapassa o conflito heróico com o dragão cósmico, seduzindo para a perda do senso de realidade e do impulso de espiritualização.

A forma média dessa degeneração ocidental não é a inflação espiritual, mas a rigidez da consciência, na forma de identificação do ego com a consciência, sendo esta considerada como uma das formas do espírito. Isso envolve com frequência uma identificação do espírito com o intelecto, da consciência com o pensamento. Essa é de fato uma restrição totalmente errada, mas a tendência patriarcal de desenvolvimento humano "para longe do inconsciente" e na direção da consciência e do pensamento torna essa identificação compreensível.

Em consequência desse desenvolvimento extremo, o sistema da consciência do ego perde a sua verdadeira função de representar e realizar, como órgão da centroversão, o caráter integralizador da psique. Com essa degeneração, o ego passa a ser um complexo psíquico como qualquer outro e o seu egocentrismo exibe a auto-obsessão, característica de todo complexo, perdendo assim o seu caráter especial de órgão da centroversão.

Da mesma forma como, por exemplo, a divisão de um conteúdo inconsciente em seus componentes material e emocional, que atende originalmente os interesses do desenvolvimento da consciência, é agora um dos pontos críticos de uma consciência hipertrofiada, separada do inconsciente. A exaustão dos componentes emocionais e o afastamento do ego em relação às imagens do inconsciente resultam na indisposição da consciência para reagir a imagens psíquicas, fato muito evidente no homem moderno. O confronto com uma imagem inconsciente ou mesmo com uma situação inesperada encontra-o imune à reação. Ao contrário da ação reflexa instantânea do primitivo, o intervalo entre a situação e a reação é agora extremamente prolongado, se é que há reação.

A perda da afetividade e da emocionalidade, que é aumentada ainda mais pela diferenciação especializada da consciência em funções separadas, é por certo uma condição essencial da atividade consciente e, sem dúvida, ajudou o homem moderno em seu esforço racional nas ciências, mas revela, não obstante, grandes aspectos sombrios. O conhecimento consciente, que pressupõe a repressão dos componentes emocionais, é, até onde foi de fato realizado, típico da atividade não criadora, sendo favorável apenas a esta. No processo criador, ao contrário, não está excluído um componente fortemente emocional e estimulante, que parece ser um ingrediente necessário. Toda concepção nova e toda inspiração produtiva contém elementos que, até este momento, eram inconscientes, e a inclusão dos componentes emocionais associados aos conteúdos inconscientes leva ao surgimento de uma comoção. Só a união do sistema da consciência do ego com as camadas profundas, de tonalidade emocional, do inconsciente possibilita um processo produtivo. Portanto, no seu aspecto extremo, a diferenciação da consciência e a tendência repressora de emoções, no desenvolvimento da consciência ocidental, têm como efeito a improdutividade e, desse modo, impede processos ampliadores de consciência. Essa correlação é confirmada pelo fato de que as pessoas criativas sempre apresentam um quê de crianças e não muito diferenciado; são núcleos plasmáticos da criatividade e é bem fora de propósito considerar essas características "infantis", tentando reduzi-las ao nível de experiências do tipo do romance familiar.

Essa tendência a reduzir todos os conteúdos transpessoais ao nível pessoalista é a maneira mais extrema da "personalização secundária". Do ponto de vista histórico do desenvolvimento, a exaustão dos componentes emocionais, assim como a personalização secundária, têm que realizar uma função essencial, promovendo a separação da consciência do ego e do indivíduo da esfera envolvente e dominadora do inconsciente. Isso explica por que esses dois aspectos sempre aparecem na transição do pré-pessoal e suprapessoal para o pessoal. Quando, porém, a personalização secundária procura impor o seu efeito mediante a desvalorização das forças transpessoais, produz-se uma perigosa auto-superestimação da esfera do ego. Forma uma

típica constelação falha da consciência moderna, que agora já não é capaz de perceber o que ultrapassa a esfera pessoal da consciência do ego.

A personalização secundária é agora usada pela humanidade ocidental a fim de desvalorizar as forças e poderes inconscientes, temidos pelo ego. A supremacia do transpessoal e, portanto, do inconsciente, sede psíquica da transpessoalidade, é denegrida e até difamada. Essa forma apotropaica de magia defensiva tenta invariavelmente "exorcizar" ou "conjurar" os movimentos perigosos com evasivas – como "isso não passa de..." ou "isso não é tão ruim como você pensa". Da mesma maneira como o mar selvagem e perigoso passou a ser o mar "hospitaleiro", as Erínias foram rebatizadas como Eumênides, e a abissal incognoscibilidade da divindade se tornou o "todo-amoroso e querido Deus" ou o "nana neném" das crianças, assim também agora se compreende o transpessoal como algo meramente pessoal. A divindade primordial do Criador e o totem-animal ancestral, implacável e estranho ao infinito, que habita a alma humana, foram adulterados e agora se pretende que tenham se originado de um pai-gorila pré-histórico ou do sedimento de muitos pais dessa espécie, que não se conduziram bem com os seus "filhos".

Mesmo os exageros da personalização secundária são expressões do esforço da consciência humana para recuperar, por meio da introjeção, os conteúdos psíquicos exteriorizados. No entanto, a consequência legítima do processo de introjeção, por meio do qual conteúdos que antes pareciam estar no exterior são diagnosticados como interiores, seria o aparecimento, na psique humana, de poderes e forças transpessoais, reconhecidos como "fatores operantes". Quando isso acontece, como, por exemplo, de modo parcial, na psicologia dos instintos e, de modo consciente, na doutrina junguiana dos arquétipos, conclui-se ter sido alcançada uma assimilação adequada. Mas, quando é pervertida, a personalização secundária leva à exagerada expansão do ego, que procura se descartar do transpessoal como algo ilusório e reduzi-lo a dados meramente personalistas do ego.

Como resultado, desaparece todo o sentido da personalização secundária como condição da assimilação consciente, devido ao fato de que agora o transpessoal é praticamente reprimido. Mas, desse modo, ele é subtraído do processo assimilador da consciência e passa então a atuar, no interior, como algo "inconsciente", de cunho negativo, poderoso e indefinível, tal como o fez, no exterior, nos primórdios do desenvolvimento humano. O aspecto problemático dessa evolução reside em ser ela, em si, legítima e necessária, só levando ao absurdo e ao perigo se exagerada.

Encontramos um processo correspondente na racionalização, na qual o arquétipo é elaborado em conceito. A linha abarca, como vimos, desde o arquétipo como figura transpessoal efetiva até a idéia e, em seguida, o "conceito" que "imaginamos", como, por exemplo, o conceito de Deus, que agora é, por inteiro, originário da consciência ou pelo menos é assim apresentado pela autopersuasão ilusionista do ego. Agora já não há o transpessoal, mas apenas o pessoal; não há mais arquétipos, e sim conceitos, nem há símbolos, mas signos.

Essa separação do inconsciente leva, de um lado, a uma vida egóica vazia de sentido e, no entanto, do outro, a uma ativação da camada profunda, agora tornada destrutiva, que devasta o mundo autocrático do ego e da

consciência com irrupções transpessoais, epidemias coletivas e psicoses de massa. Pois uma perturbação do relacionamento compensatório entre consciência e inconsciente não é um fenômeno a ser encarado frivolamente. Mesmo quando não são agudas a ponto de provocar uma doença psíquica, a perda do instinto e a exacerbada ênfase que se confere ao ego têm consequências que, multiplicadas aos milhões, constelam a crise da cultura.

Embora não pretendamos acompanhar aqui as consequências psicológicas e éticas dessa situação com referência ao indivíduo e à sua relação com o grupo respectivo,⁷² precisamos ainda nos demorar um pouco com aquilo que tem sido caracterizado como decadência de valores dos tempos modernos e que descrevemos como desmoronamento do cânone arquetípico.

O cânone cultural se origina da projeção de imagens arquetípicas do inconsciente. A sua eficácia pode variar, seja porque a consciência do grupo passa por uma mutação progressiva ou regressiva, seja por ocorrerem modificações do inconsciente coletivo, de modo espontâneo ou como reação a mudanças sociais e políticas. Teremos que deixar sem exame a questão de saber quando e em que circunstâncias as mudanças do mundo real provocam reações do inconsciente coletivo, assim como quando e em que circunstâncias as modificações deste último se exprimem em reviravoltas sociológicas. O fato de o cânone de valores vir se desintegrando nos últimos séculos do desenvolvimento ocidental é um truismo que, não obstante, não nos impediu, não nos impede nem nos impedirá de experimentar, com horror e assombro, as tenebrosas consequências desse processo.

A desintegração do antigo sistema de valores ainda se acha em pleno desenvolvimento. Deus, Rei e Pátria se tornaram grandezas problemáticas, o mesmo ocorrendo com Liberdade, Igualdade, Fraternidade, amor e justiça, progresso humano e sentido da existência. Isso não significa que eles não continuem a influenciar a nossa vida como grandezas transpessoais de natureza arquetípica; mas a sua validade, ou ao menos o seu valor posicional, tornaram-se precários e a sua relação uns com os outros questionável, tendo a sua velha ordem hierárquica encontrado o fim.

Dessa maneira, o indivíduo que carece do apoio de um movimento compensatório dentro de si mesmo é posto para fora do nexo ordenador da cultura. Isso significa para ele a deterioração da experiência transpessoal, o estreitamento do horizonte do mundo e a perda da segurança e do sentido da vida.

Em tal situação, podem-se observar duas reações gerais. A primeira é a regressão à Grande Mãe, ao inconsciente, uma prontidão em alinhar-se com as massas e, assim, como um átomo coletivo com novas experiências transpessoais, obter uma nova segurança e um novo ponto de vista; a segunda é a fuga para o Grande Pai, para o isolamento da consciência e o individualismo.

Ao estar do lado de fora da estrutura cultural, o indivíduo é levado ao isolamento e à inflação do ego, assim como do seu mundo particular. Uma vida meramente egóica, com toda a sua inquietude, insatisfação, excessos, caráter informe e sem sentido, o oposto da vida simbólica, é o resultado desse desenvolvimento psicológico.

Seguindo o colapso do cânone arquetípico, arquétipos isolados se apossam dos homens e os consomem como demônios malévolos. Típico e sin-

tomático desse fenômeno transicional é o estado de coisas da América, embora o mesmo se aplique a quase todo o hemisfério ocidental. Toda espécie concebível de dominante rege a personalidade, da qual só resta o nome. O fato grotesco de que assassinos, bandoleiros, gangsters, ladrões, falsificadores, tiranetes e trapaceiros, com um disfarce que a ninguém engana, tenham tomado o controle da vida coletiva, é característico da nossa época. A sua falta de escrúpulos e a sua desonestidade são reconhecidas e admiradas. A sua energia inumana, eles a obtêm de algum conteúdo arquetípico extraviado que se apoderou deles. O dinamismo de uma personalidade possuída é, por essa razão, muito grande porque, em seu primitivismo unilateral, ela não possui nenhuma das diferenciações que tornam humanos os homens. O culto da "besta" não se confina, de forma alguma, à Alemanha; ele prevalece onde quer que a unilateralidade, o impulso e a cegueira moral sejam aplaudidos, isto é, onde os complexos resultados da história do desenvolvimento humano sejam descartados em favor da rapidez bestial. Basta observar os ideais educacionais ora em vigor no Ocidente.

A possessão, característica dos nossos magnatas financeiros e industriais, por exemplo, é psicologicamente evidente a partir do próprio fato de que eles estão à mercê de um fator suprapessoal — "trabalho", "poder", "dinheiro" ou qualquer outro nome que lhe queiram dar — que, na reveladora expressão, os "consome", deixando-lhes pouco ou nenhum espaço para uma vida privada. Acoplada a uma atitude nihilista com respeito à cultura e à humanidade, há uma exacerbação da esfera do ego, que se exprime, com brutal egoísmo, numa total desconsideração para com o bem comum, assim, como numa tentativa de levar uma existência egocêntrica em que o poder pessoal, o dinheiro e as "experiências", triviais num grau indescritível, mas copiosas, ocupam cada uma das horas do dia.

Antes, a estabilidade do cânone cultural assegurava ao indivíduo um conjunto de valores ordenados no qual todas as coisas tinham o seu devido lugar. Isso agora se perdeu e o indivíduo atomizado é apanhado e devorado pelo dominante arbitrário de uma "grandeza" transpessoal qualquer.

Não apenas o poder, o dinheiro e o amor, mas também a religião, a arte e a política, como determinantes exclusivos, na forma de partidos, nações, seitas, movimentos e "ismos" dos mais diversos tipos, "comovem" pessoas e massas e desintegram os indivíduos. Longe de nós comparar o homem predatório, egoísta e destrutivo, da economia e do poder político, com o homem dedicado a uma idéia; pois este último é "co-movido" pelos arquétipos que moldam o futuro da humanidade e a essa comoção sacrifica a sua vida. Não obstante, é tarefa de uma psicologia cultural baseada na psicologia profunda fazer valer aqui o aspecto de uma nova ética que inclua o efeito coletivo dessas possessões-comoções, não apenas na sua consideração mas também na sua responsabilidade.

A desintegração da personalidade provocada por uma idéia não é menos perigosa do que aquela causada pelo vazio da obsessão personalista pelo poder. As consequências e a manifestação da desintegração da personalidade, vemos-las nos processos catastróficos de massificação e recoletivização do tempo moderno.* Noutra obra, tentamos mostrar a relação entre "Psicologia Profunda e Nova Ética". Uma das consequências mais importantes des-

sa nova ética é que a integração da personalidade, isto é, o seu caráter de totalidade, é o objetivo ético supremo de que depende o destino da humanidade. E mesmo que a psicologia profunda nos tenha ensinado a compreender o quanto é necessário, especialmente para os "homens mais elevados", ser possuído pelos arquétipos, isso não nos fecha os olhos para as possíveis consequências fatais dessa possessão.

O quadro da nossa época que descrevemos não se propõe a ser uma acusação e muito menos uma glorificação dos "bons velhos tempos", porque os fenômenos que vemos à nossa volta são sintomas de uma reviravolta que, tomada no seu sentido geral, é necessária. O colapso da antiga cultura e a sua reconstrução, num nível inicialmente até inferior, se justificarão, uma vez que a nova base terá sido imensamente ampliada. A cultura prestes a nascer será uma cultura humana de sentido sobremaneira mais elevado do que qualquer outra até agora existente, porque terá superado importantes limitações raciais, nacionais e sociais. Não se trata de fantásticas idéias impraticáveis, mas de fatos concretos, e as suas dores de parto trarão infinitos sofrimentos a um número infinito de homens. Espiritual, política e economicamente, o nosso mundo é um todo indivisível. Comparado a isso, as guerras napoleônicas eram rixas regionais, e a visão de mundo daquela época, em que qualquer coisa fora da Europa mal começava a surgir, é quase inconcebível para nós na sua estreiteza.

O colapso do cânone arquetípico na nossa cultura, que gerou uma tão extraordinária ativação do inconsciente coletivo — ou que talvez seja o seu sintoma, manifestando-se em movimentos da massa que têm profundo efeito sobre os nossos destinos pessoais —, é no entanto, mero fenômeno passageiro. Já agora, época em que as guerras interiores do velho cânone ainda estão sendo travadas, podemos discernir, em indivíduos particulares, onde estão as possibilidades sintéticas do futuro, e quase podemos ver que aparência terão. A retomada consciente da relação com o inconsciente e o posicionamento responsável da consciência humana diante dos poderes do inconsciente coletivo é a tarefa do futuro. Nenhuma modificação externa do mundo ou da ordem social será capaz de aquietar o demônio, os deuses e os diabos da alma humana, impedindo-os de destruir repetidas vezes o que a consciência constrói. Eles jamais deixarão a humanidade em paz, se não ganharem o seu devido lugar na consciência e na cultura. Mas a preparação para esse posicionamento está, como sempre, com o herói, o indivíduo; ele e a sua transformação são o modelo a ser seguido pela humanidade; ele é o campo de provas do coletivo, assim como a consciência o é do inconsciente.

* Cf. Apêndice II.

D. A Controversia nas Fases da Vida

Na parte I, apresentamos as fases arquetípicas do desenvolvimento da consciência tal como se manifestam nas projeções mitológicas do inconsciente coletivo da humanidade. Na Parte II, faz-se uma tentativa para mostrar de que maneira, dentro do curso da história humana, a personalidade chega a se formar, assim como a sua relação com as fases arquetípicas.

Agora, neste capítulo conclusivo, queremos indicar de que maneira as leis básicas da história psíquica da humanidade, cujos efeitos acompanhamos, são recebidas na vida ontogenética do indivíduo da nossa cultura, assim como essas leis retornam e se transformam.

Trata-se apenas de indicações, porque, nesta obra, não podemos apresentar uma psicologia detalhada da infância e da puberdade; no entanto, um esboço desse desenvolvimento nos parece ser importante, uma vez que sublinhará a relação da história primeva da humanidade com a vida atual e a vida de cada indivíduo. Na verdade, juntando a ontogenia com a história da humanidade, justifica-se o fato de termos nos ocupado, tão pormenorizadamente e mediante tantos desvios e contornos, desta última, permitindo-nos afirmar que o verdadeiro objeto do nosso esforço é a terapia e a premente problemática do homem moderno.

Uma psicoterapia do indivíduo e uma terapia cultural da sociedade como um todo só nos parecem possíveis quando tivermos logrado elaborar uma visão sinótica da origem e da significação da consciência e da sua história, visão capaz de nos permitir um diagnóstico da situação da consciência do indivíduo e do coletivo.

Devemos às pesquisas de Jung⁷³ o reconhecimento da enorme importância que têm para a psicologia e a psicoterapia as fases da vida, assim como a descoberta do desenvolvimento do processo de individuação na segunda metade da vida. Os fatores mais importantes para a compreensão do desenvolvimento individual são a direção diferente e o efeito distinto da centroversão nas duas metades da vida. A primeira metade, como processo de diferenciação, está sob a orientação do modelo histórico da formação e desenvolvimento do ego; nessa primeira parte da vida, ocorre a transição da centroversão a partir da totalidade atuante do inconsciente, isto é, do self para o ego.

No decorrer da primeira metade da vida, um período de ego-centração que termina na puberdade, a centroversão se manifesta como relação compensatória entre os sistemas da consciência e do inconsciente, mas permanece inconsciente, ou seja, o órgão central da centroversão, o ego, não tem conhecimento da sua dependência com relação ao todo. Na segunda metade da vida, que quase sempre se inicia com uma transformação psicológica da

personalidade, surge no ego a conscientização da centroversão, assim como o processo de individuação e a constelação do self como centro psíquico da totalidade, que agora já não atua apenas inconscientemente, mas é experimentado também de modo consciente.

O retardamento da maturidade e a dependência do indivíduo diante do grupo social, ao longo de quase dezesseis anos, são, como sabemos, uma característica preeminente da espécie humana. Essa juventude prolongada, em contraste com o rápido desenvolvimento das outras partes do mundo animal, é a mais importante condição para a cultura humana e a sua transmissão. A inclusão de um duradouro período de aprendizagem e educação, que se estende à plena maturidade, tem a sua contraparte no desdobramento da consciência ao longo da história humana. Durante esse período, o cérebro se desenvolve até o nível em que o homem como espécie o levou. O período de aprendizagem, que termina com a puberdade, é dedicado à educação cultural, consistindo na adoção de valores coletivos e na diferenciação da consciência, facilitando a adaptação do indivíduo ao coletivo e ao mundo.* Por último, ocorre também nesse período uma diferenciação adicional da personalidade, cujo estágio derradeiro encontramos no adulto e cujo desenvolvimento, na medida em que faz parte do contexto da orientação patriarcal de evolução da consciência, ainda vamos esboçar de maneira sumária.

A educação e a crescente experiência de vida fortalecem a adaptação à realidade, que é largamente idêntica à adaptação ao coletivo e às suas exigências. Neste ínterim, o coletivo compele o indivíduo, por mais diferente que possa ser a sua orientação nas distintas etapas, a desenvolver uma unilateralidade que convém ao respectivo coletivo.

Para essa adaptação contribuem vários fatores. O seu denominador comum é o fortalecimento da consciência e da sua capacidade de ação, com a exclusão simultânea das forças inconscientes que podem estorvá-lo.

Um desses fatores é a diferenciação do tipo psicológico. Ou seja, todo indivíduo adota uma atitude definida, introvertida ou extrovertida, diante do mundo. Ao lado da atitude habitual de cada um, há a diferenciação de determinada função principal da consciência, função essa que difere de indivíduo para indivíduo.⁷⁴ Essa diferenciação de tipo, condicionada constitucionalmente ou de outra maneira, garante ao indivíduo o máximo de oportunidades de adaptação, porque a função mais eficiente e congenitamente melhor é desenvolvida como a principal. Essa diferenciação é acompanhada pela repressão da função menos eficiente, a qual, como "função inferior", continua em grande parte inconsciente.

Um objetivo importante do desenvolvimento infantil e da educação é a preparação do indivíduo no sentido de torná-lo útil para a comunidade. Essa utilidade, obtida mediante a diferenciação de alguns dos componentes e funções da personalidade, ocorre forçosamente em detrimento da totalidade desta. A necessidade de ter que renunciar à totalidade inconsciente da personalidade é uma das principais dificuldades desenvolvimentais para a criança e, em particular, para a criança introvertida.

* Em seu *Biologische Fragmente zur Lehre vom Menschen*, a que só tive acesso após completar o meu manuscrito, A. Portmann apresenta idéias que coincidem surpreendentemente com as minhas. O fato de termos chegado às mesmas conclusões, embora abordando a questão de dois pontos de partida tão diferentes quanto a biologia e a psicologia profunda, não faz pouco pela objetividade dessas conclusões.

A transição da criancinha, do estado de ser orientado pela totalidade e do estado de ser dirigido pelo self que atua inconscientemente em favor da centralização da consciência no ego e da divisão necessária nos dois sistemas da consciência e do inconsciente, constitui naturalmente uma dificuldade toda especial. Nessa fase crítica da vida, o ego infantil tem que re-experimentar o legado histórico do herói, o método de formação da consciência, do seu desenvolvimento e proteção, e tomar firme posse dele, se quiser ter acesso à cultura do coletivo e, neste, conquistar uma posição.

Na primeira metade da vida, o desenvolvimento é marcado por duas crises decisivas, cada qual correspondendo a uma luta com o dragão. A primeira crise se caracteriza pelo encontro com o problema dos Primeiros Pais e pela formação do ego. Ocorre entre os três e os cinco anos, tendo a psicanálise nos familiarizado com certas partes e formas desse conflito, por ela denominado complexo de Édipo. A segunda crise é a puberdade, na qual a luta com o dragão tem que ser travada, uma vez mais, num nível novo. Nessa fase, a formação do ego é fixado em definitivo; mas, desta vez, com o apoio do que chamamos o "Céu", ou seja, vão se formando novas constelações arquetípicas e uma relação nova do ego com o self.

No processo de diferenciação da infância são características a perda e a renúncia relativas a todos os elementos de completude e inteireza que, na psicologia da criança, são dados determinados pelo pleroma, isto é, a urobóros. Justamente aquilo que a criança tem em comum com o gênio, o criador, e com o homem primitivo, e constitui o encanto e o charme da sua existência, tem que ser sacrificado. Toda educação, e não apenas a da nossa cultura, esforça-se por expulsar da criança essas características geniais e paradisíacas do homem primitivo e para forçá-la, mediante a diferenciação e a renúncia à inteireza, no sentido da utilidade coletiva.

Do princípio do prazer ao princípio da realidade, que transformamos em: de queridinho da mamãe à criança escolar ou da urobóros ao herói – eis o curso normal do desenvolvimento infantil. O retrocesso da fantasia e das forças artístico-criadoras, que a criança possui por natureza em alto grau, é um dos sintomas típicos do empobrecimento que envolve esse vir-a-ser um adulto. A perda crescente da vivacidade do sentimento e das reações originais no interesse do "bom senso" e do "bom comportamento" determina a conduta que sempre é exigida da criança em relação ao coletivo. O fortalecimento da eficiência existencial a expensas da profundidade e da intensidade é a marca desse processo.

Ontogeneticamente, desenvolvem-se agora todos os processos descritos como indispensáveis à formação do ego e à separação nos dois sistemas da consciência e do inconsciente. A percepção da criança⁷⁵ de um mundo primário, transpessoal e mitológico é esmagada com a ajuda da personalização secundária e, no final, eliminada. Essa personalização é necessária ao desdobramento incipiente de um terreno pessoal; ela ocorre com a ajuda do comprometimento com o ambiente pessoal sobre o qual são projetados, por ora, os arquétipos. À medida que essa relação se fortalece, o arquétipo é substituído pela imagem, na qual se percebe uma mistura de características pessoais e transpessoais ativas. Desse modo, os arquétipos transpessoais são aos poucos bloqueados e dissimulados pelas figuras pessoais do ambiente com as quais o ego está relacionado. Ou, para exprimi-lo com os versos de Rilke:

... du ruft ihn nicht ganz aus dunkeltem Umgang.
Freilich, er will, er entspringt: erleichtert gewöhnt er
sich in dein heimliches Herz und nimmt und beginnt sich.
Aber begann er sich je?
Mutter, du machtest ihn klein, du warst's, die ihn anfang;
dir war er neu, du beugtest über die neuen
Augen die freundliche Welt und wehrtest der fremden.
Wo, ach, hin sind die Jahre, da du ihm einfach
mit der schlanken Gestalt wallendes Chaos vertratst?
Vieles verbargst du ihm so; das nächtlich verdächtige Zimmer
machtest du harmlos, aus deinem Herzen voll Zuflucht
mischtest du menschlichem Raum seinem Nachtraum hinzu.⁷⁶

[... sequer podes afastá-lo dessa sinistra companhia. / Na verdade, ele tenta, ele escapa, e se aninha, aliviado, / em teu secreto coração, ao qual se apegou e onde é refugio. / Mas terá ele um dia começado a si mesmo? / Mãe, tu o fizeste pequeno, tu o começaste; / para ti, ele foi novo; e, sob os jovens / olhos, tu depuseste um mundo amigo, e afugentaste o estranho. / Onde, ó, onde estão os anos em que tu, apenas ao se pôr à sua frente, / encobrias com a tua esguia figura o agitado abismo? / Assim escondeste muito dele; o quarto que à noite causava calafrios, / Tu o tornaste seguro; e, com o teu coração pleno de refúgios, / agregaste um mundo mais humano ao seu espaço noturno.]

Segue-se então a fragmentação dos arquétipos e a separação entre o lado pessoal "bom" da figura da Mãe e o seu lado negativo transpessoal ou vice-versa. O medo da criança e o seu sentimento de se encontrar ameaçada não decorrem do caráter traumático do mundo – não existente em condições humanas normais, mesmo primitivas –, mas do "espaço noturno" ou, para ser mais preciso, surgem quando o ego sai desse espaço noturno. A consciência geminal do ego experimenta a superioridade da sensação do mundo-corpo quer como sensação direta, quer na projeção. A importância das relações familiares reside justamente no fato de que as figuras pessoais do ambiente, que são a primeira forma de sociedade, devem oferecer o aconchego secundário do mundo humano ao ego que precisa sair do aconchego primitivo do estado urobórico.

Ao lado desse desenvolvimento, ocorre também a exaustão dos componentes emocionais e a superação da ênfase corporal da primeira fase, e, ao mesmo tempo, surgem, por meio de ordens e proibições do ambiente, os primeiros aspectos da formação de um ego superior.

Outra característica geral do desenvolvimento da consciência, a deflação do inconsciente, pode ser acompanhada ao longo do desenvolvimento normal da criança; nessa deflação, o mundo primordial e inconsciente da infância, o mundo do sonho e dos contos de fada, assim como dos desenhos e jogos infantis, vai recuando gradativamente diante da realidade do mundo exterior. A libido retirada do inconsciente vivo é empregada na construção do sistema da consciência e na sua ampliação. A implementação desse processo marca a transição do folguedo para o estudo. A escola é, na nossa cultura, o arquiteto a quem o coletivo designou a tarefa de erigir, de maneira sistemática, um bastião entre o inconsciente deflacionado e uma consciência orientada para a adaptação coletiva.

A linha patriarcal do desenvolvimento da consciência, com o seu lema "Para longe do mundo da Mãe! Rumo ao mundo do Pai!"⁷⁷, é imposta, sem distinção, a crianças do sexo masculino e do feminino, embora cada qual a

soluções à sua maneira. Ser um queridinho da mamãe é um indicio de não ter realizado a luta com o dragão da primeira fase, que encerra a primeira parte da infância. Esse fracasso impossibilita o ingresso na escola e no mundo de outras crianças, do mesmo modo como o fracasso na iniciação da puberdade impede a entrada no mundo dos adultos, de homens e mulheres.

Chegamos agora à formação das instâncias da personalidade, cuja descoberta devemos à psicologia analítica de Jung: a persona, as figuras da alma e do animus e a sombra. Elas são produzidas pelos processos de diferenciação já descritos, que ocorrem durante a primeira metade da vida. Nelas todos, características personalístico-individuais se unem a características arquetípico-transpessoais, sendo então as instâncias da personalidade geralmente existentes, na estrutura psíquica, sob a forma de órgãos psíquicos potenciais, amalgamadas com as características das variantes individuais condicionadas pelo destino e que são realizadas pelo indivíduo no curso do seu desenvolvimento.

O desenvolvimento da persona é o resultado de um processo de adaptação que reprime características e tendências individualmente importantes, tornando-as invisíveis ou suprimindo-as no interesse de fatores coletivamente práticos ou desejáveis. Aqui também a totalidade é trocada por uma personalidade aparente, eficiente e bem-sucedida. Nisso, a formação do superego, isto é, a consciência ética, representante dos valores coletivos no interior da personalidade, faz emudecer a "voz". A voz, a experiência individual do transpessoal, particularmente forte na infância, é abandonada em proveito da consciência ética. Ao se abandonar o paraíso abandona-se também a voz da divindade que nele fala; agora, são os valores do coletivo, dos Pais, das leis, da consciência ética, da moral reinante, etc., que devem ser aceitos como valores vigentes, a fim de tornar possível uma adaptação ao coletivo e à vida.

Enquanto a disposição natural de todo indivíduo o inclina a uma bissexualidade física e psíquica, o desenvolvimento diferencial da nossa cultura força-o a deslocar o elemento contra-sexual para o inconsciente. Como resultado, a consciência só aceita o tipo de caráter que a valoração coletiva considera correspondente às características sexuais externas. Assim é que as características "femininas" e "relativas à alma" são consideradas indesejáveis num garoto, pelo menos na nossa cultura. Tal acentuação unilateral da sexualidade específica de cada pessoa termina por constelar o elemento contra-sexual no inconsciente, na forma da alma, nos homens, e do animus, nas mulheres; a alma e o animus, sendo figuras parciais que permanecem inconscientes, dominam a relação do inconsciente com a consciência. Esse processo é apoiado pelo coletivo e, como a repressão do lado contra-sexual é freqüentemente difícil, a diferenciação sexual é de início acompanhada pelos modos típicos de antipatia com relação ao sexo oposto. Também esse desenvolvimento obedece ao princípio geral da diferenciação, que pressupõe o sacrifício da totalidade, aqui representada pela figura do hermafrodita.

Da mesma maneira, como vimos, a formação da sombra, o lado sombrio da personalidade, é determinada em parte pela adaptação à consciência coletiva.

O preparo da função volitiva e o treino da ação objetiva e disciplinada a expensas da reação instintivo-inconsciente são igualmente necessários para a adaptação à realidade, que a criança em crescimento tem que realizar. Aqui

deparamos com a repressão dos componentes emocionais. A paixão e a afetividade da criança têm lugar ao controle dos afetos e à repressão dos sentimentos, observáveis na criança bem-educada.

A formação de todas essas instâncias promove o fortalecimento do ego, da consciência e da vontade e leva, em virtude do relativo bloqueio do lado instintivo, a uma maior tensão no interior da personalidade. Pela sua identificação com o ego, a consciência perde o contato com o inconsciente e, portanto, com a totalidade psíquica. Na verdade, a consciência agora afirma estar representando a unidade, mas esta é apenas uma unidade relativa da consciência e não a da personalidade. A totalidade psíquica se perdeu, sendo substituída pelo princípio dual dos opostos, que governa a constelação consciência-inconsciente.

Num certo sentido, portanto, o desenvolvimento e o cultivo da consciência, requeridos pelo coletivo, constituem, ao mesmo tempo, um processo de desenraizamento. O vínculo coletivo interior com os instintos deve ser, em larga medida, abandonado, sendo substituído pelo elemento de segurança secundária do ego, as raízes do coletivo e o seu cânone de valores reconhecidos, que determinam a cultura do coletivo. Nesse processo de transplante, que significa o deslocamento da centração inconsciente nos instintos para a centração no ego, um fracasso causa um sem-número de perturbações e enfermidades do desenvolvimento.

A passagem pelas fases arquetípicas, a orientação patriarcal da consciência, a formação do superego como representante de valores coletivos no interior da personalidade e a existência de um cânone coletivo de valores, são, todas elas, condições necessárias do desenvolvimento ético normal. A inibição de qualquer um desses fatores causa perturbações do desenvolvimento. Um distúrbio dos dois primeiros fatores — de natureza interior, psíquica — leva à neurotização da personalidade, e uma perturbação dos outros dois, que são fatores culturais, se manifesta na forma de desajuste social, no sentido de abandono ou criminalidade.

A criança normal não apenas passa bem por esse processo de desarraigamento, mas ainda recebe dele uma tensão interna intensificada. A relativa perda de unidade, a polarização em dois sistemas psíquicos, o isolamento do mundo interior e a formação das instâncias da personalidade criam, é verdade, conflitos, mas não de modo que constituam a base de um desenvolvimento neurótico da personalidade. São, pelo contrário, normativos, e a sua ausência, ou melhor, incompletude, é o fato que leva a doenças.

A orientação unilateral do desenvolvimento, ao favorecer a consciência, caracteriza, num certo grau, a estrutura psíquica especificamente ocidental, o que inclui de antemão conflitos e sacrifícios. Entretanto, essa estrutura psíquica contém, ao mesmo tempo, a capacidade de dar um sentido ao sacrifício e tornar o conflito fecundo. A controvérsia se manifesta, na psique, como tendência à totalidade que, à medida que a vida segue o seu curso, equilibra a unilateralidade da primeira metade mediante um desenvolvimento compensatório na segunda. A tensão do conflito entre a consciência e o inconsciente, desde que as tendências naturais de compensação do inconsciente estejam atuando, leva ao crescimento contínuo da personalidade e, à medida que esta amadurece, a intensificação da relação da consciência com o inconsciente substitui o conflito original pela síntese crescente e cada vez mais ampla.

No início, entretanto, a mesma diferenciação e divisão que reconhecemos como inevitáveis no desenvolvimento da humanidade são também necessárias ao indivíduo, que repete, no seu desenvolvimento, os velhos caminhos da humanidade. A tensão decorrente dessa polarização psíquica interior forma o potencial energético da personalidade e atua no sentido de duplicar a sua relação com o mundo.

O crescimento da consciência do ego leva a uma progressiva transferência de libido para o mundo, isto é, a uma "ocupação" crescente com os objetos. Essa transferência deriva de duas fontes: de um lado, da aplicação do interesse da consciência por meio do ego e, de outro, da projeção de conteúdos inconscientes. Sempre que se torna excessiva a carga energética dos conteúdos inconscientes, estes se desprendem do inconsciente e são projetados. Agora, eles se apresentam à consciência como imagens que animam o mundo exterior e o ego os experimenta como conteúdos desse mundo. Assim, a projeção leva a uma fixação mais forte no mundo e nos portadores dessa projeção.

Esse processo é particularmente perceptível na puberdade. A ativação do inconsciente, que, nesse período, ocorre como fenômeno paralelo à mudança psicofísica, se manifesta nos efeitos mais ativos do inconsciente coletivo, os arquétipos; estes se estendem para muito além da estimulação da esfera sexual, consistindo as suas manifestações não apenas no perigo da invasão, como o evidencia a frequência de psicoses nesse período, mas, de maneira mais particular, no surgimento de um novo e vivo interesse por tudo que é suprapessoal, universal e ideal, algo que, em muitas pessoas, só encontramos nesse período de atividade intensificada do inconsciente coletivo. A puberdade também se caracteriza pela mudança do sentimento diante do mundo e da vida, sentimento que se assemelha mais ao sentimento de vida do homem primitivo ligado ao mundo que à disposição do adulto moderno. A animação lírica do mundo e o aparecimento de motivos mitológicos, nos sonhos e poemas deste período, são sintomas típicos dessa estimulação da camada do inconsciente coletivo.

Como, porém, o trabalho compensatório da consciência também é intensificado na puberdade, a percepção direta do movimento no inconsciente ocorre apenas nas naturezas fortemente introvertidas ou criativas. Em geral, esse movimento ocorre por trás da divisória entre o ego e o inconsciente e apenas as suas irradiações alcançam a consciência. Além dessa irradiação do inconsciente sobre o interesse e o sentimento, a estimulação do inconsciente se manifesta também no aparecimento de projeções arrebatadoras, que iniciam e garantem a continuidade de um desenvolvimento normal.

As projeções mais importantes do período são as da anima ou do animus, as imagens contra-sexuais adormecidas no inconsciente, que são então ativadas. Essas imagens, envoltas na luminosidade do inconsciente, são projetadas no mundo e nele procuradas, constelando, desse modo, o problema de um(a) parceiro(a), tema principal da primeira metade da vida.

A separação das imagens dos pais reais, que deve ser realizada na puberdade, tem como condição a estimulação do arquétipo dos pais suprapessoais, dos pais primordiais, tal como o mostram os rituais de puberdade dos primitivos. Essa estimulação é explorada institucionalmente pelo coletivo para o coletivo, promovendo e exigindo a projeção dos arquétipos parentais⁷⁷

sobre conteúdos transpessoais, ou melhor, tomando os mesmos como se fossem transpessoais. Agora, a relação com a figura do mestre, do professor, do líder, da personalidade-mãe, como projeção do arquétipo do pai, tem a mesma importância que a projeção do arquétipo da mãe sobre a pátria, a comunidade, a igreja ou algum movimento. A partir de então, tendo saído do círculo familiar e entrado no coletivo, a vida do adolescente é cada vez mais conclamada e usada por esses conteúdos.

O critério determinante do ser "gente grande" é a condução do indivíduo para fora do círculo familiar e a sua introdução no mundo dos "grandes pais da vida". Por isso, a puberdade corresponde a uma época de renascimento e de um simbolismo que representa a autogeração do herói pela luta com o dragão. Todos os ritos característicos desse período têm o propósito de renovação da personalidade mediante uma jornada no mar da escuridão, em que o princípio de espírito-consciência vence o dragão-mãe e o vínculo com a mãe e com a infância, assim como com o inconsciente, é cortado. A estabilização definitiva do ego, obtida estágio após estágio, corresponde à liquidação definitiva do dragão-mãe na puberdade. Assim como, no desenvolvimento ontogenético desta, ocorre a separação da anima em relação à mãe real e a importância da própria companheira substitui a da mãe, assim também, nessa mesma época, é normalmente concluída a luta com o dragão-mãe. Agora, o renascido o é pelo princípio paterno, identificando-se com ele na iniciação. Ele se torna filho do pai, sem mãe, e, ao tornar-se idêntico ao pai, torna-se também o pai de si mesmo.*

No desenvolvimento da infância até a puberdade, ocorreu aos poucos a aceitação da posição central do ego em relação à vida; agora, na puberdade, o ego se torna em definitivo o portador da individualidade. Está realizada a separação do inconsciente até o ponto em que é necessária para o estabelecimento da tensão entre os sistemas da consciência e do inconsciente. A iniciação da puberdade é a expressão de uma estimulação do inconsciente coletivo, que, no entanto, está agora relacionada com o coletivo, visto que, geralmente, nessas consagrações, o cânone cultural arquetípico é transmitido pelos anciãos, representantes do Céu, como o mundo espiritual do coletivo. Mas, mesmo que não receba uma revelação individual, como, por exemplo, na iniciação do "espírito guardião" entre os índios americanos, o indivíduo é conduzido para a nova experiência da sua centralidade dentro do coletivo. Agora, ser iniciado e ser adulto significa representar o coletivo de maneira responsável, pois doravante o significado suprapessoal do ego e do indivíduo é embutido na cultura do coletivo e no seu cânone.

O requisito desse desenvolvimento é passar novamente pela luta do herói, onde o vencedor se une ao suprapessoal, que agora aparece na figura do mundo do espírito da iniciação. O iniciado se experimenta, na sucessão, como filho do mundo pelo qual aceita a luta e ao qual deve representar dentro da sua esfera. Se a sua separação do mundo do inconsciente se efetua mediante o reconhecimento do mundo da religião e da ética ou da aceitação de tabus e leis religiosas, é algo que tem importância secundária.

* A antecipação dessas iniciações para a primeira infância é um sinal típico das culturas patriarcais, de espírito acentuadamente masculino. Nelas, pela circuncisão e pelo batismo, a separação da mãe através do pai é proposta já no início da vida; desse modo, reduz consciente e decisivamente a esfera da mãe.

A autogeração da masculinidade é a vitória, sendo o vencedor recompensado, tal como o vencedor do dragão, com a princesa. Então, ao se tornar adulto e ao ter admitido o seu acesso à sexualidade, a amada ocupa para ele o lugar da mãe. O adulto precisa agora desempenhar o seu papel sexual e perseguir um objetivo tanto pessoal quanto coletivo.

A primeira parte da vida é largamente ocupada pela adaptação aos "poderes do mundo exterior" e às suas exigências suprapessoais.

O desenvolvimento de uma consciência orientada no sentido do mundo exterior só é possível pela projeção dos arquétipos dos pais primordiais, da alma e do animus. A "queda" da psique pelo exterior, característica do desenvolvimento normal na primeira metade da vida, só é obtida através do fascínio pelas imagens arquetípicas que atuam "por trás" da realidade a ser conquistada.

Nesse período, o desenvolvimento está sob o signo do desdobramento da consciência e da ampliação da relação realista com o mundo. Essa orientação é dada por natureza, correspondendo aos instintos e mecanismos psíquicos inatos da espécie humana, que promovem o desenvolvimento e a estabilização da consciência. Corresponde à mesma orientação o fato de que até o impulso para a ativação do inconsciente na puberdade é dado pelo processo natural de assimilação e projeção que leva ao voltar-se-para-fora.*

Após a puberdade, o adulto possui normalmente uma consciência do ego firme, porém elástica, dotada de uma quantidade relativamente grande de libido livre e protegida das influências do inconsciente, mas nem por isso encapsulada; essa consciência, de acordo com a sua amplitude e carga de libido, se orienta, de maneira positiva, para uma parte maior ou menor do mundo dos objetos. Pela progressiva conquista do mundo dos objetos e pela adaptação a ele, formam-se agora, tanto no extrovertido como no introvertido, a consciência e a personalidade. Constituem exceção os indivíduos criadores, dotados de um excesso de atividade do inconsciente, nos quais, no entanto, a capacidade da consciência está à altura do excesso; outra exceção são os neuróticos, nos quais — não importam as causas — o desenvolvimento da consciência foi perturbado.

A ausência, na nossa cultura, de ritos e instituições destinados, tal como os ritos da puberdade, a facilitar a passagem do adolescente para o mundo é um dos motivos da incidência de neuroses da juventude, sendo comum a todas elas a dificuldade de encontrar o acesso ao mundo pela adaptação ao coletivo e ao parceiro. A falta de ritos correspondentes ao climatério tem efeito semelhante. As neuroses climatéricas da segunda metade da vida têm em comum a dificuldade de se encontrar o distanciamento do apego ao mundo, tão necessário ao envelhecimento e às suas tarefas. As causas dessas neuroses são, portanto, muito diferentes das que ocorrem na primeira metade da vida; são, na verdade, opostas.

Enquanto na primeira metade da vida a posição central do ego não permite que o efeito da centroversão chegue à consciência, o período da segunda metade se caracteriza por uma marcada mudança de personalidade. A centroversão se torna consciente; o ego é exposto a um processo um tanto doloroso que, começando no inconsciente, permeia toda a personalidade.

* A análise das dificuldades de desenvolvimento e dos distúrbios neuróticos na vida adulta prova também o caráter natural desse desenvolvimento.

Essa transformação psicológica, com a sua sintomatologia e o seu simbolismo, foi apresentada por Jung como processo de individuação e, nos seus trabalhos, como, por exemplo, sobre a alquimia, foi enriquecida por um extraordinário material.

No contexto das nossas exposições, poderíamos dizer que, no fenômeno da segunda metade da vida, se chegaria a uma segunda fase do desenvolvimento pessoal da centroversão. Enquanto a sua fase inicial levou ao desenvolvimento do ego e à diferenciação do sistema psíquico, a segunda leva ao desenvolvimento do self e à integração do sistema psíquico. No processo de transformação, que segue o sentido oposto ao do desenvolvimento da primeira metade da vida, não ocorre, contudo, uma dissolução do ego e da consciência, mas, pelo contrário, uma ampliação por meio da ação auto-reflexiva do ego. Nesse desenvolvimento, a posição original do ego é restabelecida; ele emerge da sua obsessão monomaniaca e volta a ser o portador da função integradora.

A atividade inconsciente do self domina toda a vida, mas somente na segunda metade vem a ser consciente. Durante a formação do ego, na primeira infância, ocorre, pela primeira vez, uma contração na consciência, tornando-se o ego o órgão representativo da totalidade. Na puberdade, o indivíduo, como um ego, sente-se a si mesmo como o representante da totalidade coletiva. Torna-se um membro responsável da comunidade e se relaciona com ela da mesma maneira criativa com que o ego se relaciona com o inconsciente. Entre a puberdade e a época do climatério, um período de expansão ativa, que se reverte no início da segunda metade da vida, é resolvida a dialética exterior entre o indivíduo e a coletividade. A segunda metade da vida leva depois, através da individuação, à resolução da dialética interior, isto é, entre o ego e o inconsciente coletivo.

Na integração da personalidade, o processo corre no sentido inverso ao que a personalidade percorre na sua fase de diferenciação. Chega a haver um posicionamento a meio caminho entre consciência e psique ou entre ego e self, que constela uma nova inteireza entre os sistemas da consciência e do inconsciente, até então em oposição polar. As diferenciações e instâncias formadas pelo desenvolvimento da consciência na primeira metade da vida agora estão sendo desmontadas. Isso, no entanto, não ocorre no sentido de uma regressão, como na recoletivização de massas,* mas no de uma integração, na qual a ampliação e o desenvolvimento da consciência continuam, mas numa nova direção.

Nesse processo de transformação da segunda metade da vida, que não aparece apenas na sua forma consciente como processo de individuação, mas determina, pela auto-regulação da psique, a maturação de cada personalidade, o ego chega a alcançar a consciência do self. A partir da sua atuação inconsciente, o self se desenvolve, através da autoconscientização do ego, até o estágio da sua atuação consciente. O caminho de transformação pela individuação é o processo alquímico-hermético, uma nova forma de luta com o dragão, que culmina também na mudança qualitativa da consciência. Aquilo que chamamos "Osíris ou a transformação" torna-se então uma realidade psicológica para a consciência, como "experiência da unidade da psique".

* Cf. Apêndice I.

A deflação do inconsciente, a diferenciação e a formação da dedicação ao exterior, ao coletivo, são substituídas agora pela deflação do mundo, pela integração e pela formação da dedicação ao interior, cujo foco é o self. Na primeira metade da vida, a existência impessoal e inconsciente da criança tinha que evoluir até a vida pessoal do adulto, que, comprovado pelo coletivo e no coletivo, é forçado a colocar a esfera do seu ego no ponto central, quer essa esfera seja a de uma capacidade, de um relacionamento, de uma influência ou de uma operatividade. A essa fase de desenvolvimento da personalidade sob o domínio do ego sucede agora outro estágio; nele, a assimilação de conteúdos externos suprapessoais leva ao deslocamento do centro, isto é, do ego pessoal, centro da consciência, para o self, centro da psique total.

A integração das instâncias da personalidade na unidade psíquica em vias de se totalizar une as partes que foram separadas da, ou jamais foram agregadas à, consciência e, nesse processo, chega a haver tanto uma estimulação dos componentes emocionais como a eliminação da personalização secundária. Embora esse desenvolvimento normalmente se realize sem afetar a integridade da consciência, as crises e perigos envolvidos são semelhantes aos que ameaçam o ego primitivo e até pode, em casos infelizes, destruir a personalidade. Também aqui inundações emocionais ameaçam o ego, no momento em que este, na sua jornada heróica para o mundo inferior, abandona voluntariamente as barreiras, divisórias e seguranças do desenvolvimento da consciência. Assim, por exemplo, surgem por trás das imagens parentais arquétipos primários e, à medida que o processo progride, as figuras encontradas se tornam mais numerosas, contraditórias e complicadas. Da mesma maneira que a personalidade renuncia à primazia da sua sexualidade específica e, pela assimilação da figura oposta do animus ou da anima, recupera o seu hermafroditismo, assim também os arquétipos deixam o seu caráter inequívoco e recuam para a sua paradoxal multiplicidade e ambigüidade. Ao contrário, porém, da situação do primitivo, a consciência experimenta agora como ambíguo e paradoxal o que antes, pelo seu caráter imponente, levava à extinção da consciência. Enquanto, no desenvolvimento da humanidade, a manifestação espontânea do inconsciente era liderada pelo símbolo natural, agora encontramos, ao lado disso, o fenômeno que Jung chamava "símbolo unificador" e "função transcendente".⁷⁸

O símbolo unificador é o produto de uma situação especial em que, em vez do predomínio da produtividade do inconsciente, como ocorre ao aparecer um símbolo natural, o elemento decisivo é a atitude da consciência em relação ao inconsciente, isto é, a firmeza do ego. Como produto da função transcendente, o símbolo unificador supera a tensão energética e material existente entre a firmeza egóica da consciência e a tendência oposta do inconsciente de subjugar a consciência.

Desse modo, chega a haver, no símbolo unificador, uma manifestação direta da controversa, da inteireza do indivíduo. Com a inclusão criativa de elementos novos, até então ainda não operantes, as posições da consciência e do inconsciente são superadas, isto é, "transcendidas". O símbolo unificador é a mais elevada forma de síntese, o mais perfeito produto da tendência da psique no sentido da inteiração e da autoterapia, que, com processo criativo, cura todo conflito resolvido com seriedade e faz dele o ponto de partida de uma ampliação da personalidade total.

Jung diz: "a firmeza e determinação da individualidade, de um lado, e a energia superior da expressão inconsciente, de outro, não passam de sinais de um mesmo fato".⁷⁹ Firmeza e determinação da individualidade: isso significa a força e a integridade, inclusive integridade moral, da consciência, que não se deixa derrubar pelas exigências do inconsciente e do mundo. Mas a "energia superior da expressão inconsciente" é a função transcendente, que corresponde ao componente criador da psique, capaz de superar uma situação de conflito, não solucionável pela consciência, através de um caminho, de um valor ou de uma imagem novos. Os dois fatores, juntos, exprimem a realização de uma constelação eficiente da totalidade da personalidade, na qual o aspecto criador da psique e a determinação da consciência já não funcionam como oposição entre dois sistemas separados, mas chegaram à síntese.

Essa síntese da psique surge freqüentemente sob símbolos que representam uma nova unidade do princípio dos opostos, como, por exemplo, o símbolo do hermafrodita. Aqui, a natureza hermafrodita da uroboros surge num novo nível.

Assim como, na alquimia, o estado hermafrodita inicial da *prima materia* é sublimado mediante sucessivas transformações até alcançar o estado final, hermafrodita, da pedra filosofal, o *rebis*, assim também o caminho da individuação leva, através de sucessivas transformações, a uma síntese superior entre ego, consciência e inconsciente. Enquanto, no princípio, a semente do ego jazia presa ao abraço da uroboros hermafrodita, no final o self se torna o núcleo de ouro da uroboros sublimada, uma união de elementos masculinos e femininos, conscientes e inconscientes, em meio aos quais o ego não sucumbe, mas, como self, experimenta a si mesmo como símbolo unificador.

Nesse processo, chega a haver a "sublimação" do ego, que realiza a sua coesão com o self, o que aparece, mais que freqüentemente, na identidade paradoxal dos mitos de Osíris e de Hórus. Na sua auto-experiência, o ego se sente divino no self e mortal em si próprio; a correlação do símbolo aparece na frase hassídica: "O homem e Deus são gêmeos"; o mesmo acontece no simbolismo da identidade pai-filho ou mãe-filha. Ao ceder o seu título de unicidade e a sua posição central ao self, o ego, como representante indireto dele, se torna "rei do mundo", do mesmo modo como o self é o "rei do mundo espiritual".

Uma das fases desse processo de "osirificação" e de transformação, que equivale ao processo de individuação, ainda se encontra no âmbito do arquétipo do herói, isto é, como luta com o dragão e como *hieros gamos* com a anima. Ambos fazem parte do pré-estágio da transformação pela qual se realiza a geração do self, a partir da unidade, como autogeração e glorificação interna. A introjeção do arquétipo do herói, a união com a alma, a fundação do reino que "não é deste mundo" e o nascimento do rei são tanto os mistérios da alquimia como os do processo de individuação.⁸⁰

O ato de autogeração, que ocorre bem no início da vida, quando a consciência do ego se liberta do abraço devorador do dragão do consciente, tem a sua contraparte nesse renascimento do ego como self, quando este, na segunda metade da vida, se liberta do poder esmagador do dragão do mundo. A luta com o dragão da primeira metade da vida começa com o caminho através do inconsciente e termina com o nascimento heróico do ego. A jornada

nada pelo mar da escuridão da segunda metade da vida começa com o caminho através do mundo e se encerra com o nascimento heróico do self.

Essa última fase do desenvolvimento da consciência já não é arquetípica, ou seja, coletivamente condicionada, mas individual. Nela, na verdade, também há matérias arquetípicas a serem assimiladas, mas isso é feito conscientemente e por um indivíduo que se experimenta a si mesmo na sua união única e singular com os mundos transpessoais interno e externo. Não é mais o mundo inconsciente e puramente coletivo da uroboros que ora domina o ego, mas o mundo consciente e puramente coletivo da comunidade, estando ambos sendo unidos e assimilados de maneira ímpar. Enquanto o ego separado se reconhece como um átomo no meio dos mundos coletivos originais da *psyche* objetiva e da *physis* objetiva, o ego unido ao self se experimenta, no sentido antropocêntrico, como o centro do universo.

Tendo passado por todas as fases da experiência do mundo e de si mesmo, o indivíduo alcança a consciência do seu verdadeiro significado. Reconhece-se como princípio, meio e fim no autodesenvolvimento da psique, que se revela como ego para ser experimentado como self por esse mesmo ego.

No entanto, essa experiência de self do ego está relacionada com o vir-a-ser peregrino, com o vir-a-ser imortal, tal como na osirificação. Essa inteireza em estado de vir-a-ser como resultado do processo de individuação corresponde a uma estrutura ampliada, a plasmação da personalidade. Enquanto, na primeira metade da vida, havia uma tendência à diferenciação e à tensão sempre crescentes às custas da inteireza, o processo de integração é orientado para o fortalecimento da firmeza, ao lado de tensão reduzida. Essa tendência de desenvolvimento está de acordo com a maturação natural de todas as estruturas vivas. Ela tem os seus equivalentes biológicos e físico-materiais. De acordo com isso, a plasmação, a estabilização, a estruturação e a fixação da personalidade também estão relacionadas com um simbolismo que contém a forma perfeita, o equilíbrio, a harmonia e a firmeza. A mandala, quer apareça como círculo, como esfera, como pérola ou como flor perfeita, contém todos esses elementos, enquanto o diamante e a pedra ou a rocha, como símbolos do self, representam a indestrutibilidade daquilo que já não é dissolúvel.

Mas onde a ênfase não recai na indestrutibilidade, na eternidade e na imortalidade, a estabilidade da psique mostra ser a de um organismo vivo que cresce, se desenvolve e se renova a si mesmo. Aqui, a diminuição da tensão existente entre os opostos significa, portanto, principalmente um relacionamento e boa formação das forças atuantes, isto é, uma transformação qualitativa, e não apenas a sua diminuição quantitativa. A maturação corresponde aqui à transformação de tensões potenciais quantitativamente maiores em estruturas qualitativamente mais elevadas e estáveis.

A inteireza estruturada, tendo o centro do self como centro da psique, é simbolizada como mandala, como círculo centrado, como uroboros de existência hermafrodita. Esse círculo urobórico tem agora por centro, no entanto, o núcleo luminoso do self. Enquanto, no começo, a uroboros estava no seu nível animal, em que o germe do ego nela contido como centro estava quase oculto, no autodesabrochar da flor-mandala a tensão animal dos opostos é superada e transcendida por um self que se abre como uma corola de

opostos. No início do desenvolvimento, a consciência é quase extinta pela supremacia do inconsciente; no fim, é ampliada e fortalecida pela sua união com o self. Mediante essa união do self com a firmeza do ego, os conteúdos do mundo e do inconsciente, do exterior e do interior, são domados e conjurados.

A estrutura autodiferenciadora da psique corresponde um mundo que, diferenciado pelo princípio dos opostos, se dividiu em interior e exterior, consciência e inconsciente, espírito e vida, masculino e feminino, indivíduo e coletivo. Para a psique em maturação, que se integra paulatinamente sob o signo do hermafrodita, o mundo também assume a aparência do círculo hermafrodita da existência, no interior do qual um centro humano toma forma, seja ele o indivíduo que se realiza entre os mundos interior e exterior, ou a própria humanidade. Porque a humanidade como um todo e o indivíduo isolado têm a mesma tarefa, ou seja, realizarem-se a si mesmos como uma unidade. O indivíduo e a humanidade são postos numa realidade na qual uma metade os confronta como natureza e mundo exterior, mas a outra se aproxima deles como alma e inconsciente, espírito e poderes invisíveis. Ambos precisam experimentar-se a si mesmos como centro dessa realidade.

No início, o ego estava oculto e jazia como embrião no ventre do dragão urobórico, os pais primordiais, na indistinção entre interior e exterior ou mundo e inconsciente. No fim, tal como nas ilustrações da alquimia, o hermafrodita está em pé sobre esse dragão, tendo superado a situação original pela sua vida sintética; por cima dele paira a coroa do self e, em seu coração, resplandece o diamante.

Mas somente quando o desenvolvimento da consciência da humanidade como um todo, e não apenas o de indivíduos isolados, alcançar esse estágio de síntese, a situação urobórica supra-individual será superada de fato e, com ela, o perigo coletivo do dragão. A consciência da humanidade deve experimentar o inconsciente coletivo da humanidade como solo primordial, comum a todos, e torná-lo consciente. Só quando a diferenciação da humanidade em raças, povos, tribos e grupos for transcendida numa síntese mediante um processo de integração, será superado também o perigo do dragão primordial ou a ameaça de inundação pelo inconsciente. Uma futura humanidade realizará depois, como núcleo humano, o mesmo centro que atualmente só é experimentado pela personalidade isolada e cujo nascimento supera o perigo primordial do dragão urobórico.

Apêndice I

O Grupo, o Grande Indivíduo e o Desenvolvimento do Indivíduo

Fizemos uma tentativa de esclarecer a significação psicológica da situação urobórica e de representá-la como a situação original do ego. A nossa tarefa agora consiste em mostrar como o ego e o indivíduo se desenvolvem a partir do grupo. Devemos demonstrar, em primeiro lugar, o significado positivo do grupo para o indivíduo e distinguir entre o grupo e a massa. O grupo é uma unidade viva, onde todos os membros se acham vinculados uns aos outros, seja essa conexão de ordem biológica natural, como ocorre no grupo tribal, na família, no clã e nas associações primitivas, ou institucional, caso do totem, da seita e do grupo religioso. No entanto, mesmo no grupo institucional, os membros estão emocionalmente ligados uns aos outros mediante experiências coletivas, iniciações, etc. A formação de um grupo depende, portanto, da existência de *participation mystique* entre os seus membros, de processos inconscientes de projeção, cuja significação emocional já discutimos. Sintomático dessa situação é, por exemplo, o fato de que os membros do grupo se tratam por irmãos e irmãs, reproduzindo assim, por analogia, o grupo familiar original, nos quais se têm por certos esses laços.

Ademais, é da natureza do grupo ter caráter permanente, garantido pelos laços inconscientes entre os membros. Todo grupo genuíno é permanente e, por meio dessa permanência, adquire também caráter histórico. Mesmo grupos temporários, tais como classes escolares, regimentos, etc., revelam uma tendência a construir uma história para si próprios, a fim de se tornarem um grupo genuíno. Tentam fazer a experiência original, que serviu de fundamento ao grupo — as experiências da juventude ou da guerra —, assumir cunho histórico, assim como demonstrar a sua permanência através de convenções, reuniões, crônicas, etc.

As associações de massa, por outro lado, não passam de associações nominais a que não podemos atribuir caráter nem nome de grupo. Nelas, a questão sempre se concentra naquilo que a teoria da Gestalt denomina partes aditivas, isto é, uma agregação de indivíduos que não estão vinculados emocionalmente e entre os quais não ocorre nenhum processo inconsciente de

projeção. O uso comum de um trem ou teatro e a união em sindicatos, sociedades, corporações, associações, partidos, etc. não constituem uma comunidade grupal. Por certo é possível que associações de massa desse tipo venham a ser secundariamente transformadas em grupo, de modo que haja uma semelhança parcial com genuínos fenômenos de grupo. Mas, nesse caso, a natureza parcial do agrupamento fica evidente. Numa emergência, verifica-se que o impulso do grupo primário, por exemplo, a nação, é mais forte do que a condição de membro de um partido. O destino da social-democracia, por exemplo, demonstrou repetidas vezes que o partido político é uma associação de massa, que entra em colapso tão logo se ativa o grupo primário e a lealdade grupal à nação se reafirma numa crise emocional, como ocorre na eclosão de uma guerra.

Do mesmo modo, as associações resultantes do fenômeno da recoletivização, a ser discutido adiante, são associações de massa. A comoção do indivíduo atomizado num movimento de massa é um processo psicológico que jamais pode formar um grupo e não tem caráter permanente. Como veremos, faltam à massa todas as marcas positivas do grupo, muito embora o indivíduo que se encontra numa massa possa confundir-la com um grupo e pensar que experimenta uma unidade, cujo caráter ilusório, todavia, se manifesta na sua própria transitoriedade.

Por isso, o grupo, no sentido que damos à palavra, é uma unidade psicológica de caráter permanente, seja natural ou institucional, que contrasta com as associações de massas. O grupo em que o indivíduo está contido representa um todo natural, cujas partes estão integradas, como podemos ver com mais clareza na situação urobórica original. A superioridade dessa totalidade grupal com relação à parte individual investe a primeira de todas as marcas de um arquétipo. Ela possui um poder superior, tem natureza espiritual e exibe as qualidades de liderança; é numinosa e sempre é o "outro sagrado", como se torna evidente em todos os grupos institucionais, onde o fundador do grupo tem um papel. O mais claro exemplo desse fenômeno — a projeção da totalidade do grupo — é o totemismo.

O totem é uma grandeza inconcebível, relacionando-se com ele as partes do grupo por *participation mystique*. Essas partes são idênticas a ele; mas, entre eles há também uma relação genealógica, sendo o totem o ancestral e possuindo qualidade geradora; ele é, porém, antes de tudo, algo numinoso, um ente espiritual transpessoal. O totem é transpessoal, seja ele animal, planta ou objeto, mas não o é como ente separado, como pessoa, por ser uma idéia ou uma "espécie". É um ente espiritual, possui mana, está sob tabu, é dotado de operatividade mágica e é preciso haver-se com ele de modo ritual.

Essa entidade totêmica é base de um todo, a sociedade totêmica, uma formação espiritual-psíquica não idêntica a nenhuma unidade biológica natural. Desse modo, já é uma liga ou uma irmandade no sentido em que atualmente entendemos um coletivo de natureza espiritual. Ao contrário do grupo natural, que constitui uma unidade biológica, o totem e a ordem social dependente dele são "fundados", ou seja, nascem por um ato espiritual. Esse fenômeno é significativo em vários sentidos. É característico do papel que o espírito desempenha na situação original do grupo, assim como do papel do indivíduo que se destaca, o "Grande Indivíduo".

Sabemos⁸¹ que, entre os índios americanos – e não só entre eles –, a aquisição de um espírito guardião individual é o conteúdo essencial da iniciação. Este espírito, cuja “sede” pode ser um animal, etc., ao ser revelado a um indivíduo, que, desse modo, passa a ser “consagrado”, implica, na vida deste, uma série de compromissos rituais e cultos, que desempenham importantíssimo papel na vida de todos os xamãs, sacerdotes e profetas, não apenas dos primitivos, mas também dos da era clássica. O surgimento do totemismo deve ser entendido como a fundação de uma religião em nível primitivo; ele admite que um indivíduo dotado com a visão de um espírito forme, num ritual iniciático, um grupo, que ele inclui no seu relacionamento com o espírito. Encontramos até hoje essa maneira de formar um grupo na fundação de seitas, tendo os mistérios antigos e as grandes religiões surgido da mesma forma. Na religião primitiva, o totemismo, o fundador é o sacerdote-profeta, que tem trato particular com o seu espírito individual e transmite aos outros o seu culto. Ele é, como se vê repetidamente nos mitos, o herói da história do totem e o ancestral espiritual.

Ele e o totem são um, sobretudo para a comunidade agregada posteriormente. O herói e fundador, como ego pessoal, e o totem por ele experimentado como entidade espiritual, são, psicologicamente, grandezas inseparáveis, por ser o self que, como entidade espiritual, “aparece”, sob alguma forma, ao ego. Também para a comunidade posterior essas duas figuras são sempre idênticas. Dessa maneira, mesmo nas religiões bem posteriores, Moisés, por exemplo, recebe as características de YHWH ou o Deus do amor é venerado na figura do Cristo. A fórmula sagrada “eu e o Pai somos um” sempre existe, psicologicamente, entre o ego e o fator transpessoal que se apresenta a ele, quer na forma de animal, espírito, pai, mãe ou qualquer outra.

Assim, o totem, como espírito, e o ancestral ao qual apareceu primeiro, se unem na figura do pai espiritual fundador. Aqui a palavra “fundador” deve ser entendida como “gerador espiritual”. O fato de essa “fundação” ser inspirada é visto claramente na descrição e na análise de qualquer ritual iniciático ou culto totêmico.

A natureza espiritual do totem tem significação religiosa e, num grau ainda maior, social e ética. É o princípio formativo de toda a vida primitiva, uma vez que as condutas, ritos e festivais, assim como a hierarquia social estabelecida pelo totem, são por ele determinados.

A aquisição de um totem individual, como ocorre na América do Norte, não é, de modo algum, a regra; pelo contrário, temos aqui a exigência coletiva de que o indivíduo se individualize mediante a experiência da “voz”, da revelação interior direta, que difere sobremaneira da vida ordinária dos primitivos, na qual o totem é herdado. Mas, mesmo assim, o totem costuma ser transmitido através dos ritos de iniciação, ou seja, é transformado na herança espiritual do indivíduo. O fenômeno do espírito guardião tem particular importância, porque, nele, podemos observar, em forma coletiva, o ato que normalmente foi a experiência exclusiva de Grandes Indivíduos e que levou, em toda parte, à formação do totemismo. Não apenas o espírito vivo e ativo está na psique grupal, isto é, no inconsciente do grupo, como também esses fenômenos espirituais do inconsciente coletivo se manifestam em revelações percebidas por indivíduos de dotes especiais, que, justamente porque se tornam portadores revelatórios do transpessoal, provam ser Grandes Indivíduos.

O inconsciente coletivo do grupo se manifesta pela comoção do indivíduo, cuja função é, como órgão do grupo, transmitir-lhe os conteúdos do inconsciente, cujas manifestações são condicionadas pela situação do grupo e as constelações do inconsciente coletivo.

Temos, por conseguinte, toda uma hierarquia de fenômenos que revelam as camadas mais profundas da psique, assim como uma hierarquia correlata de portadores da revelação que aparecem como Grandes Indivíduos. De modo geral, duas coisas distinguem os portadores da revelação uns dos outros: a primeira é o grau de participação da consciência nos fenômenos de revelação; a segunda, o alcance dos conteúdos emergentes.

O lugar mais baixo da hierarquia é ocupado pelo Grande Indivíduo que é apenas um portador passivo de projeções, isto é, aquele cuja consciência e cuja personalidade não têm nenhuma forma de relação com aquilo que é projetado sobre si. Um exemplo disso é a frequente instituição de um portador de símbolo como vítima de sacrifício, tendo de representar uma divindade a ser sacrificada. Esta pode ser escolhida em função da sua beleza, como no caso das deusas da fertilidade ou por ter algum sinal simbólico – e, para nós, deveras acidental – no seu corpo, podendo, por exemplo, ser albina ou possuir estigmas especiais, como as marcas das bruxas da Idade Média. É frequente que os portadores do símbolo sejam puramente institucionais, situação verificada no sacrifício de prisioneiros de guerra no México Antigo. Essa forma, que não revela nenhuma relação direta entre a personalidade e os conteúdos projetados sobre ela, tem como fundamento instituições religiosas dotadas de um séquito de sacerdotes, profetas, feiticeiros, etc., que determinam a vítima mediante a divinação, etc. e que são, portanto, os verdadeiros fatores operantes. Mas, mesmo nesse caso, atua o fenômeno da projeção de um conteúdo inconsciente do grupo sobre um indivíduo, que, desse modo, passa a ser um Grande Indivíduo, o que se constata numa série de medidas que revelam ser ele um ente “distinto”, ao qual não se aplicam os tabus.

Num nível bem diferente está o indivíduo cuja personalidade é tomada diretamente pelo conteúdo inconsciente – espírito, demônio, Deus –, mesmo quando a sua consciência não participa da sua assimilação e interpretação. Essa hipnose passiva por parte do inconsciente é um fenômeno muito comum, que é bem conhecido como xamanismo, podendo ser observado nos estados de possessão de praticamente todos os curandeiros, profetas, etc. A essa categoria pertence ainda o doente mental, no qual o transpessoal, o inconsciente coletivo ou o mundo dos espíritos se manifestam sem a participação da consciência e do ego. Como sabemos, entre povos primitivos em que não há personagens “psicopáticas” correspondentemente dotadas, esse estado pode ser induzido de modo artificial, levando-se à loucura um membro da tribo e, assim, tornando-o curandeiro. Dessa forma, ele passa a ser o porta-voz do transpessoal e transmite ao grupo os conteúdos de que este necessita, os quais foram ativados no inconsciente coletivo.

Esse estágio é dotado de muitas formas e variantes, uma vez que a possessão passiva por um conteúdo do inconsciente coletivo pode levar à identificação com esse conteúdo, isto é, à inflação, mas, de igual modo, a uma “vida simbólica”, na qual o conteúdo é “representado”, fato que encontramos ainda entre os profetas judaicos e, naturalmente, em toda espécie de “imitação” da vida de uma figura divina.

Também o líder temporário de um grupo, que não tem com ele uma relação de líder permanente, mas apenas realizou alguma coisa notável, numa situação peculiar, sendo, portanto, um Grande Indivíduo somente por algum tempo,* é um exemplo típico dessa vinculação entre a possessão inconsciente e a importância da personalidade para o grupo.

A figura mediúnica do *Führer*, o hipnotista hipnotizado, também se enquadra ainda na categoria inferior dos curandeiros, para a qual a possessão do Grande Indivíduo é o "caminho" para o coletivo apossar-se de si mesmo, isto é, a sua significação como personalidade individual é sufocada pela função de porta-voz do inconsciente, fator que ele compartilha com o homem doente.

Chegamos agora a um critério importante. Muitos homens genuinamente "grandes" se distinguem desses estágios inferiores pelo fato de que a sua consciência participa do processo e adota uma atitude responsável com relação a ele. O que caracteriza o hipnotista hipnotizado pelo inconsciente é a ausência de problemas na sua consciência. Porque, no caso em que a invasão do conteúdo inunda completamente a consciência, esta não tem uma posição própria diante desses conteúdos do inconsciente, mas é arrastada, preenchida e possuída por ele até o ponto de se identificar com ele.

O Grande Indivíduo, por outro lado, aquele que é, de fato, um homem, no sentido de uma grande personalidade, caracteriza-se pelo fato de ser apanhado pelo conteúdo inconsciente ao mesmo tempo em que a sua consciência apanha ativamente esse conteúdo. Pouco importa se a sua assimilação do conteúdo assume a forma de criação, interpretação ou ação, porque a todas essas atividades é comum a participação responsável do ego no diálogo com o conteúdo invasor, isto é, não só em relação à sua participação, mas também à posição por ele tomada.

Somente então o Grande Indivíduo se torna um ser humano criativo. A ação já não cabe exclusivamente ao conteúdo invasor, mas também à contra-versão, que opera por meio da consciência do ego; noutros termos, há agora uma reação integradora criativa, na qual é preservada a qualidade especificamente humana da formação de ego e da consciência.

Essa categoria de Grandes Indivíduos serve de modelo para o desenvolvimento da humanidade em geral. O destino individual do herói — e o Grande Indivíduo criativo é, na realidade, um herói — é, na verdade, uma exceção, mas é também o padrão de um processo que, mais tarde, afeta todos os indivíduos em graus variáveis.

O ego comum, o indivíduo comum, permanece dentro do seu grupo, embora seja compelido, no decorrer do desenvolvimento, a abandonar a segurança original do inconsciente, a desenvolver um sistema de ego e consciência e a tomar a si todas as complicações e sofrimentos que tal desenvolvimento envolve. Em lugar da segurança primária no inconsciente, ele ganha agora a segurança secundária no seu grupo. Toma-se parte do grupo, e encaixa-se no grupo, adaptar-se a ele e deixar-se formar pelo desenvolvimento coletivo constitui, para o homem comum, o seu desenvolvimento essencial, no qual passa, no mínimo, a metade da sua vida.

* Como é natural, isto não se aplica aos "especialistas", tais como os profissionais que travam guerras, organizam uma expedição de pesca, etc.

O papel desempenhado pelo coletivo na cultura do indivíduo é decisivo. A sociedade, com os seus postulados inconscientes, estabelece uma autoridade, uma tradição espiritual, que, patente ou velada, forma a base da educação. O indivíduo é moldado pelo coletivo mediante o seu *ethos*, os seus costumes, as suas leis, a sua moralidade, o seu ritual e a sua religião, as suas instituições e os seus empreendimentos coletivos. Quando se considera a inclusão original do indivíduo no coletivo, compreende-se por que todas as orientações coletivas são tão comprometedoras e aceitas sem questionamento.

Além dessa tendência do coletivo no sentido de formar membros, educando o ego e a consciência segundo a norma cultural do grupo cujos portadores são os homens idosos, há um outro desenvolvimento em direção ao "Grande Indivíduo".

Para o membro do grupo, o Grande Indivíduo é primariamente um portador de projeções. A totalidade psíquica inconsciente do coletivo é experimentada, de maneira arquetípica, na pessoa do Grande Indivíduo, que é, ao mesmo tempo, o self grupal e o self inconsciente do indivíduo. Aquilo que está presente em toda parte do grupo como inteireza criativa inconsciente da psique, isto é, como self, torna-se visível no Grande Indivíduo ou, num nível superior, é atualizado na sua vida. As partes coletivas ainda são infantilmente dependentes, sem concentração própria do ego, sem responsabilidade ou vontade própria, que pudessem levá-los, como indivíduos, a se oporem ao coletivo; assim, o "Grande Indivíduo" é considerado a força diretiva, o próprio centro da vida, recebendo honras institucionais como tal.

Por isso, a sua redução à figura do pai pessoal ou a sua derivação desta figura são absolutamente inadmissíveis. Descobrimos que, assim como, na história primitiva do homem, o Grande Indivíduo se torna portador de imagens arquetípicas, como, por exemplo, o self, a figura-mãe, o herói e o arquétipo do pai, da mesma maneira, no curso do desenvolvimento ontogenético, a figura que representa a autoridade — na nossa civilização, o pai — se torna com frequência o portador dessas projeções. No entanto, de modo algum o arquétipo do pai é o único a ser projetado sobre ele: frequentemente é bem outra imagem, por exemplo, a do mágico, a do velho sábio, a do herói ou, ao contrário, a do demônio, a da morte e assim por diante.

O Grande Indivíduo que se destaca do anonimato do coletivo primordial é, no plano celestial, a figura do deus, ao passo que, no plano terreno, é o curandeiro, o chefe e o rei-deus. Os desenvolvimentos sociológicos e religiosos encontram-se aqui em união bem estreita, correspondendo a mudanças psíquicas; e a diferenciação por meio da qual o ego e a consciência do ego se separam do inconsciente se manifesta tanto em mudanças sociológicas como, no terreno religioso, na diferenciação teológica da visão do mundo.

Historicamente, o Grande Indivíduo é mais compreensível para nós, quando no papel de rei-deus ou rei. O mais antigo pictograma cuneiforme para "rei" significa "grande homem", forma que o representa também na arte do antigo Oriente. O "Grande Rei" ou a "Grande Casa", o *Paroh*, é a encarnação e o representante do povo. Se o hieróglifo para rei do Baixo Egito é a abelha, e a mesma imagem ocorre igualmente na esfera cultural do Eufrates, isso apenas nos diz a mesma coisa. A "grande" abelha que governa a colméia, e que hoje chamamos abelha-rainha, era considerada na Antigüi-

dade a abelha-rei. No Egito, no entanto, a designação do rei como "Primeiro Homem" ou "Grande Homem" já é um desenvolvimento posterior, precedido pela fase da sua identidade com deus, em cuja majestade ele era para o povo, também ritualmente, tão distante quanto um deus. Referindo-se a esse estágio, os Textos das Pirâmides dizem que o rei já existia antes da criação do mundo,⁸² ideologia que ressurgiu, mais tarde, relacionada com o Messias.*

Mostramos como, no processo de autodeificação, o rei egípcio se torna o detentor humano de uma alma imortal. Ele é o único homem que, ao ser transformado ritualmente num deus em vida, unifica todas as partes da alma, tomando-se o "ser perfeito",⁸³ ou seja, o primeiro e, no seu tempo, o único homem feito à imagem de Deus, conceito que, no judaísmo e, numa forma um tanto modificada, no cristianismo, viria a ser um fator básico da vida psíquica do homem.

A história do Egito nos permite acompanhar, de maneira ímpar, o modo como o ego se desenvolve a partir da sua identidade coletiva original e como o Grande Indivíduo, na condição de portador da projeção do self coletivo, exemplifica a formação do ego nos indivíduos, estimulando-a e promovendo-a. Enquanto, inicialmente, numa coletividade de seres humanos ainda não individualizados, o rei-deus representa a figura arquetípica da totalidade do grupo, esta figura passa aos poucos a uma função mediadora, que transmite progressivamente o seu mana aos membros do coletivo e, assim, se desintegra, é "desmembrada". O mesmo processo de incorporação e assimilação do maior, que acontecia originalmente entre o rei e Deus, ocorre agora entre o indivíduo e o rei, que é "comido". A sua divina realeza vai sendo reduzida de modo contínuo, enquanto os membros dependentes do coletivo, que antes existiam apenas como órgãos da sua supra-humanidade, se tornam indivíduos autônomos. Agora, o rei é, como homem, um "soberano mundano" e o seu despotismo é humano, político; mas a sua degradação é acompanhada por um processo no qual cada indivíduo adquire uma alma imortal, ou seja, se torna Osíris, e introjeta o self, o rei-deus como centro sagrado do seu próprio ser. Vemos a mesma secularização de um conteúdo sagrado na crescente consciência de uma ancestralidade pessoal e de um nome próprio. Na origem, esses dois elementos pertenciam ao rei; mais tarde, passaram à propriedade de todo indivíduo.⁸⁴

O desenvolvimento da consciência do ego e da individualidade, por meio do Grande Indivíduo, é efetuado pela transmissão dos conteúdos por ele revelados e pela transformação destes em parte do cânone cultural, ou seja, parte dos valores e forças suprapessoais que determinam a cultura e a vida. Isso é feito principalmente pelo grupo dos homens, fato de especial significação para a linha patriarcal do desenvolvimento da consciência e para a compreensão psicológica de partes importantes do mito do herói.

Nos primórdios da cultura, o desenvolvimento espiritual é promovido pelas sociedades de homens na forma de sociedades secretas que, mais tarde,

se tornam seitas, mistérios e religiões. Essas sociedades secretas parecem ter surgido, desde o início, em oposição ao matriarcado:

As sociedades secretas constituem um fenômeno muito antigo na história da humanidade. Parecem ter sido fundadas pelos homens oponentes, não muito tempo depois de as mulheres terem introduzido a agricultura mais primitiva. Do ponto de vista da pré-história, isso remonta provavelmente ao Período Mesolítico.⁸⁵

Além disso, diz Koppers:

As respectivas condições etnológicas fazem supor que a mulher desenvolveu a coleta de plantas do período aborígene até torná-la agricultura. Dessa maneira, valorizou o solo e, em consequência, tornou-se a sua proprietária. Com isso, a mulher ganhou uma posição de precedência, primeiro, econômica, e, dentro em pouco, social. Era a formação do conhecido complexo de matriarquia.

A situação pouco agradável e pouco aconchegante para a qual os homens se viam empurrados dessa maneira causou neles uma reação. Esta se manifesta nas sociedades masculinas secretas, cujo caráter secreto e cujo terror se dirigiam primariamente contra a parte feminina da população. Dessa maneira, procuraram, com a ajuda espiritual e de meios religioso-mágicos, compensar o que perderam no terreno da vida sócio-econômica.

Afora ser incorreto reduzir um fenômeno histórico e espiritual, como a ascensão de sociedades secretas, a sentimentos personalistas de ressentimento, o ponto principal foi deixado de lado. Mesmo se aceitarmos essa "teoria da compensação", permanece o fato — que é justamente o ponto a ser esclarecido — de que, para os grupos de homens, os conteúdos religioso-mágicos e espirituais não eram menos importantes do que a supremacia social e econômica do matriarcado. A acentuação espiritual da masculinidade, que é o cerne de todas as sociedades secretas e mistérios, é o elemento significativo. E se, invariavelmente, encontramos, como centro da iniciação, o fato de ser mostrado ao neófito, sob ameaça de morte, caso tráfesse o segredo, que os espíritos e máscaras que apareceram e lhes meteram medo foram representados por homens do seu ambiente pessoal, tudo isso então corresponde de fato à transmissão de um segredo. Não devemos, como faz a ciência atual, explicar isso no sentido de que o neófito receberia, de certo modo, o mesmo esclarecimento que se dá à criança quando se revela que Papai Noel é, na verdade, o parente fulano.

Também aqui, como mais tarde nos mistérios, se trata de um genuíno processo de transformação que deve ser levado a sério. Da mesma maneira como a identidade do primitivo com o totem não apenas é representada com dança e máscara, mas se estabelece de fato, assim também a relação da sociedade secreta com o seu espírito tem caráter sacramental. Da mesma forma que a hostia não é pão feito de trigo, assim também o espírito que aparece na iniciação não é somente o homem que o representa.

Assim, diz Koppers a respeito do festival de Kina:

Aqui, o termo "secreto" é bem acertado, porque Kina só é festejado pelos homens. As mulheres não podem participar dele e, com efeito, toda a instituição se dirige principalmente contra elas. Os homens se pintam e põem máscaras para representarem espíritos e espera-se que as mulheres os tomem por verdadeiros espíritos. Desse modo, os homens enganam conscientemente as mulheres e, ao menos em princípio, a pena

* Sabe-se que a principal parte do culto egípcio dos mortos se destinava à eternização do rei, mesmo após a morte, mediante a mumificação do corpo, isto é, torná-lo indestrutível, e das pirâmides, símbolos da imortalidade. Enquanto, inicialmente, apenas o rei, como símbolo do self coletivo, alcançava a eternização, e exércitos de homens trabalhavam durante décadas na sua pirâmide para possibilitar-lhe a auto-eternização, mais tarde esse processo não se limitou mais a ele.

para a traição ao segredo do Kina junto às mulheres e aos não-iniciados é a morte.

O mito correspondente diz:

que antigamente as mulheres, sob a liderança de Kina, a mulher-lua, faziam exatamente o que agora fazem os homens. A servidão que disso resultava para os homens foi violentamente rompida pelo homem-sol. Liderados por este, os homens (então vivos) mataram todas as mulheres, mas pouparam as garotinhas, a fim de assegurarem a sobrevivência da tribo.*

A afirmação de que as mulheres são "conscientemente iludidas e enganadas" é, se não uma falsa interpretação européia, pelo menos uma compreensão posterior errônea dos seus próprios mistérios por parte dos nativos, algo que encontramos com frequência. Na origem, o mistério consistia justamente no fato de os homens pintados e mascarados serem "verdadeiros espíritos". Além de experimentar a sua genuína transpessoalidade como iniciado, o indivíduo experimentava igualmente um pouco de "personalização secundária" ritualística. A separação com relação ao inconsciente, ocorrida na iniciação da puberdade, é reforçada ao serem conhecidos como pessoas os portadores de máscaras. Essa experiência dissipa o medo e fortalece o ego e a consciência. Contudo, esse conhecimento não contradiz de forma alguma a outra experiência do iniciado, segundo a qual este e o mundo dos espíritos estão estreitamente ligados. Pelo contrário, a dupla relação que permite a apreensão do ego iniciado e individualizado tanto como pessoa privada quanto como máscara, pessoal e transpessoal a um só tempo, é uma forma elementar daquilo que os mitos denominam a descendência divina do herói.

A oposição da sociedade dos homens ao matriarcado sem dúvida existe, mas os fatores de efeito sociológico não explicam, de modo algum, essa inimizade, porque a encontramos mesmo sob condições sociológicas patriarcais, que descartam de antemão uma supressão dos homens, supressão, aliás, não comprovada nem sob o matriarcado. Mas a explicação psicológica, pela qual o matriarcado não é um dado sociológico, mas um estágio psicológico, nos leva mais longe. Já no mito de Kina encontramos a oposição arquetípica entre Mulher-Lua e Homem-Sol, em relação à qual Koppers observa: "À luz da etnologia universal, a espiritualidade totêmica revela uma preferência por concepções solares." Quer dizer, o mundo coletivo das iniciações, sociedades secretas, seitas e mistérios, assim como de religiões, é espiritual e masculino e, apesar do seu caráter comunitário, é acentuadamente individual, no sentido de que cada indivíduo foi iniciado individualmente e, na iniciação, passou por uma experiência individual que marca a sua individualidade. Essa ênfase individual, com o seu caráter eletivo, está em forte tensão oposicional ao grupo matriarcal. Neste dominam o arquétipo da Grande Mãe e o estágio correspondente da consciência, acompanhados por todas as características já apresentadas na *participation mystique*: emocionalidade, etc. No entanto, no grupo oposto de sociedades de homens e organizações secretas dominam o arquétipo do herói e a mitologia da luta com o dragão, isto é, o estágio seguinte do desenvolvimento arquetípico da consciência. É verdade que a sociedade de homens também leva a uma vida comunitária entre os membros,

* Trata-se de um mito do assassinato da mãe, em oposição ao mito do assassinato do pai formado por Freud.

mas esta até apóia o caráter individual, a masculinidade e a acentuação do ego. Por essa razão, a masculinidade característica do grupo favorece a formação dos tipos do líder e do herói. A individualização, a formação do ego e o heroísmo pertencem à própria vida do grupo masculino e se baseiam no seu modo de viver. Parece que as condições do grupo feminino diferem também em relação a esse ponto. A partir desse antagonismo, explica-se a característica antifeminina das sociedades masculinas. O grupo feminino, a mulher, assim como o sexo, representantes principais das constelações dos impulsos inconscientes cujo estimulante é o aspecto feminino, formam a zona de perigo, são o "dragão a ser vencido". Por isso, em parte alguma se admitem mulheres nessas sociedades. Para a masculinidade - neste nível ainda não definitivamente segura - elas são difamadas como perigosamente sedutoras, etc., tal como é ainda com frequência o caso nas culturas determinadas por religiões patriarcais.*

A masculinidade coletiva é uma força educativa e criadora de valores. Todo ego e toda consciência são tomados pela sua energia formadora e a ela devem a sua formação. Dessa maneira, o lado masculino ajuda o ego em desenvolvimento a reviver individualmente os estágios arquetípicos e a estabelecer contato com o mito do herói.

Mesmo essas poucas indicações serão suficientes para deixar claro por que falamos de uma linha patriarcal de desenvolvimento da consciência. O desenvolvimento vai da mãe para o pai. É favorecido por uma série de instâncias coletivas que, como Céu, pais e superego, têm o mesmo acento masculino do próprio sistema da consciência e do ego. Uma continuação das pesquisas poderia revelar que os nossos termos "matriarcal" e "patriarcal" só são característicos das culturas mediterrâneas primevas, ao longo da costa da Ásia Menor e da África. Esse fato apenas modificaria a nossa terminologia, sem alterar o conteúdo e a substância do desenvolvimentostadial. Da mesma maneira como o complexo do pai pode ser decomposto e o complexo da autoridade separado dele, assim também pode ocorrer com a oposição entre matriarcal e patriarcal. O simbolismo arquetípico do masculino e do feminino não é biológico e sociológico, mas psicológico; noutros termos, pessoas femininas também podem ser portadoras do aspecto masculino e vice-versa. Trata-se sempre de grandezas relativas e jamais de determinações fixas.

As figuras do Líder e do Grande Indivíduo, como projeções do inconsciente coletivo, não se confinam ao grupo masculino, embora este participe mais do acento espiritual dessas figuras do que o grupo feminino, cuja auto-projeção encontra na figura da Grande Mãe um representante mais próximo da natureza do que do espírito. Seja como for, a figura do Grande Indivíduo é de importância crucial para o desenvolvimento da individualidade. A sua cristalização a partir do coletivo é evidentemente um avanço evolutivo, uma

* O desenvolvimento patriarcal provoca uma reavaliação e uma desvalorização do feminino, sendo o melhor exemplo conhecido o mito da criação do Gênesis. Nele, o Verbo é o princípio criador: mundo e matéria surgem do abstrato, do espírito; a mulher é derivada do homem e surge depois. Ao mesmo tempo, é negativa e sedutora, a fonte de todos os males, devendo ser subjugada pelo homem. O mundo do Antigo Testamento é sobremaneira colorido por essa reavaliação, em que todas as características materno-cônicas do mundo primitivo do povo de Canã foram desvalorizadas, reinterpretadas e substituídas pelos critérios valorativos patriarcais de Jeová. Essa polaridade Jeová-terra e a sua história, são um fator básico da psicologia judaica. Sem compreendê-lo, é impossível compreender os judeus.

vez que a progressiva diferenciação do indivíduo e, em consequência, a de uma infinita variedade de sistemas de consciência do ego, leva a possibilidades, igualmente infinitas, de experiências no âmbito da vida da humanidade. Enquanto antes, como vimos, somente o "grande homem" possuía uma consciência e representava para o coletivo o papel de líder, o curso ulterior da evolução se caracteriza por uma progressiva democratização, na qual um vasto número de consciências individuais trabalha de maneira produtiva em prol da tarefa humana comum. Nesse sentido, o líder portador da responsabilidade coletiva é um atavismo e a democracia, a futura forma da humanidade, pouco importando os expedientes políticos que possam vir a ser escolhidos.

Essa democratização da consciência da humanidade é compensada pelo gênio, o Grande Indivíduo que é líder e herói num sentido "interior", e que representa agora justamente aquelas energias e conteúdos de que carece a democracia humanitária da consciência e que surgem pela primeira vez nele, chegando assim à consciência. Ele é o ambiente especial das novas experiências da humanidade, do coletivo, ambiente onde se constelam os conteúdos que, mais tarde, ampliam a consciência da humanidade. Entre a democracia humanitária da consciência, que, em milhões de representantes, vive, trabalha, percebe, pensa, formula, interpreta e compreende, e os centros criativos da humanidade, isto é, os gênios, há um intercâmbio contínuo. Juntos, como aspecto espiritual-cultural da humanidade, eles formam uma frente unida contra o inconsciente, mesmo que, a princípio, o gênio seja sufocado, deixado à margem e silenciado pela democracia da consciência. O fato de milhões de seres humanos trabalharem juntos, com consciência, e de se preocuparem simultaneamente com os problemas vitais do coletivo — de ordem política, científica, artística ou religiosa — aumenta também a probabilidade de um gênio ser aceito. O hiato temporal entre o aparecimento de um gênio e a sua assimilação pela democracia da consciência é relativamente pequeno. Para o próprio gênio, pode ser trágico, mas, no que diz respeito à humanidade, é irrelevante.

Apêndice II

A Formação do Homem de Massa

e os Fenômenos da Recoletivização

O processo, em si positivo, da emancipação do ego e da consciência diante da supremacia do inconsciente tornou-se negativo no desenvolvimento ocidental. Ultrapassou em demasia a distinção entre os sistemas da consciência e do inconsciente e provocou um cisma entre eles; e, da mesma maneira como a diferenciação e a especialização degeneraram em superespecialização, assim também esse desenvolvimento foi além da formação do indivíduo e da personalidade individual e deu origem a um individualismo atomizado. Enquanto, de um lado, se formaram grupos cada vez maiores de pessoas superindividualizadas, por outro, penetraram, no processo histórico, massas humanas cada vez maiores, que se afastaram da situação original do grupo primário. Ambos os desenvolvimentos tendem a reduzir a significação do grupo como unidade composta de pessoas conscientes ou inconscientemente vinculadas entre si e a exaltar a importância da massa como conglomerado de indivíduos não relacionados uns com os outros.

Enquanto o clã, a tribo ou a aldeia formam quase sempre um grupo homogêneo de origem comum, a cidade, o escritório e a fábrica formam, do ponto de vista psicológico, unidades de massa. O crescimento dessas unidades de massa a expensas das unidades grupais intensifica o processo de alheamento em relação ao inconsciente. As participações emocionais são dissolvidas e personalizadas, isto é, continuam apenas dentro da esfera pessoal mais restrita. Como se vem observando há muito, no lugar de um grupo, um povo, por exemplo, surge agora uma unidade de massa como o Estado, uma estrutura puramente nominal que, na forma de um conceito, compreende uma variedade de coisas distintas, mas não representa uma idéia que emana, como imagem central, de um grupo homogêneo. As tentativas românticas de revalorizar ou reverter esse desenvolvimento resultam necessariamente em regressões, devido ao fato de não levarem em consideração a tendência progressista desse desenvolvimento e de desconhecerem a sua relação com o desenvolvimento, historicamente positivo, do ego e da consciência.

Em consequência do processo de massificação, o grupo original só continua a existir na forma de família, mas, também nela, já se revela uma tendência desintegradora que restringe cada vez mais a influência do grupo familiar, deixando-lhe um lugar apenas na infância ou até mesmo somente nos primórdios desta. A existência da família, no entanto, é de fundamental importância para a psicologia pré-consciente e transpessoal da criança.

Em nossa cultura, tem havido uma dissolução progressiva de grupos pequenos, assim como de povos pequenos, o que levou à dissolução também das bases psicológicas desses grupos, manifestando-se na massificação, na atomização e na internalização consciente do indivíduo. Um dos resultados dessa expansão da consciência é que, independentemente de todas as ideologias nacionais conflitantes, cada consciência moderna é confrontada com a de outras nações e raças, assim como outras culturas, outros padrões econômicos, outras religiões e outros sistemas de valor. Desse modo, a aceitação natural da psicologia do grupo original, bem como do seu cânone cultural, é relativizada e fortemente alterada. Assim, a visão de mundo do homem moderno se transformou de uma maneira que ainda não foi possível assimilar psicologicamente. A longa perspectiva da história humana, que se estende para bem além das épocas pré-históricas, remontando ao reino animal, a ascensão da etnologia e da religião comparada, as resoluções sociais que progredem, embora de modo diferente, em todos os continentes, a informação a respeito da psicologia primitiva e da sua ligação com a psicologia moderna⁸⁶ — por trás de tudo isso percebemos forças que correm na mesma direção. O fundo e substrato humano comum — existente no inconsciente coletivo e cuja descoberta científica devemos a Jung — começa a revelar a sua atuação universal dentro da humanidade. No entanto, essa imagem de um céu estrelado de forças arquetípicas, que surge agora para toda a humanidade, é acompanhada do ocaso das constelações parciais que, nos respectivos cânones dos grupos, eram tidas como "O Céu". Embora o conhecimento de outras religiões leve à experiência de uma tendência religiosa comum atuante na humanidade, ele também relativiza, dessa maneira, toda forma individual de religião, cujas raízes sempre são condicionadas pelo solo psicológico, histórico, racial e social do grupo que a nutriu.

A revolução global que se abateu sobre o homem moderno e em cujo centro borrascoso nos encontramos hoje levou, com a sua conversão de todos os valores, a uma desorientação do indivíduo e do todo, cuja repercussão experimentamos e sofremos diariamente, tanto em termos políticos, na vida coletiva, ou na vida individual.

O processo cultural provoca um cisma entre a consciência e o inconsciente, manifesto no que descrevemos como processo característico do desenvolvimento individual da primeira metade da vida. A formação da persona e a adaptação à realidade sob a orientação do superego — que, como instância da consciência ética, corresponde aos valores coletivos — provocam, com a ajuda da supressão e da repressão, a constelação da sombra, assim como a da anima e do animus, na forma de instâncias da personalidade, no inconsciente.

No entanto, essa parte sombra da personalidade, que, devido à sua mistura com os aspectos inferiores, isto é, não desenvolvidos e arcaicos da personalidade,⁸⁷ possui todas as características da psique primitiva, se acha numa significativa oposição ao homem primitivo dos grupos originais.

Por causa disso, designamos a parte sub-homem do homem moderno como "homem de massa", em oposição ao homem de grupo, porque a sua psicologia tem características essencialmente distintas da deste último. Embora seja, na maioria das vezes, inconsciente, o homem de grupo genuíno vive, não obstante, sob o domínio da centroversão; é uma inteireza psíquica na qual agem poderosas tendências que seguem a direção da consciência, da individualização e da formação e desdobramento do espírito. Acompanhamos essas tendências, razão pela qual será compreensível se agora dissermos que, apesar da sua inconsciência, das projeções, da emocionalidade, etc., o homem de grupo possui as mais fortes energias construtivas, sintéticas e criativas que se manifestam na sua cultura, na sua sociedade, na sua religião, na sua arte, nos seus costumes e até naquilo que denominamos as suas superstições.

O homem de massa que está no inconsciente do homem moderno é uma estrutura psíquica parcial, uma parte da personalidade que, quando integrada, traz consigo uma considerável expansão da personalidade,⁸⁸ mas que pode produzir consequências desastrosas caso aja de modo autônomo.

Esse componente inconsciente de homem-massa se opõe à consciência e ao mundo da cultura. Opõe-se à formação e ao desenvolvimento da consciência, sendo irracional, emocional, antiindividual e destrutivo. Corresponde mitologicamente ao aspecto negativo da Grande Mãe — é seu cúmplice homicida, o adversário, o javali matador de homens. Essa parte negativa e inconsciente da personalidade é arcaica, no sentido mais negativo do termo, visto ser o homem-besta acuado. Ele só se torna a sombra e irmão sombrio do ego se, mediante um processo de integração, o ego descer conscientemente nas profundezas do inconsciente para ali procurá-lo e ligá-lo à consciência. Quando, porém, ocorre o inverso, isto é, quando a consciência é subjugada e possuída por ele, acontece então o horrível fenômeno da regressão ao homem de massa, tal como se manifesta na epidemia de massa da recoletivização.

A consciência do homem moderno, desorientado, racionalista, atomizado e separado do inconsciente, se entrega; porque, como é bem compreensível, a sua solidão, sobrecarregada de responsabilidades, no meio de uma massificação que não o apoia psiquicamente, se torna insuportável. Para o indivíduo, a tarefa do herói, da qual deveria ser o sucessor no desenvolvimento da humanidade, torna-se demasiado difícil. A conexão do cânone, que costumava apoiar o homem comum, se desintegrou e os heróis reais, capazes de tomar a si a batalha por novos valores, são, como é natural, raros.

O ego do homem moderno que, dessa maneira, se entregou, sucumbe a um processo reacionário de massificação e é vitimado pela sombra coletiva, pelo homem de massa que está dentro dele. Enquanto, numa psique integrada, o elemento negativo tem um lugar significativo como decomposição e como morte, como caos e como *prima materia* e, tal um peso de chumbo, prende o crescimento à terra, numa psique fragmentada, com um ego derrotista e regressivo, ele se torna um câncer e um perigo nihilista. Com a desintegração da consciência do ego, todas as posições construídas no curso do desenvolvimento humano são destruídas regressivamente como numa psicose.

A esfera egóica do humano e do pessoal é dissolvida. Os valores da personalidade já não contam e a suprema realização do indivíduo — o seu

comportamento como ser humano individual – é dissolvida e substituída por modalidades coletivas de comportamento. Os demônios e arquétipos voltam a ser autônomos, a alma individual é engolida novamente pela Mãe Terrível e, com isso, é invalidada a experiência da voz e da responsabilidade individual diante do homem e de Deus.

O fato de o fenômeno de massa ser estatisticamente uma regressão ao nível mais baixo é auto-evidente, visto que a própria posição da consciência começa a decair. Ao mesmo tempo, contudo, há uma reativação do homem medular e da sua imponente emocionalidade. Juntamente com a consciência e com a sua orientação pelo cânone cultural, também se desintegra a atuação da instância de consciência ética, o superego, bem como a masculinidade da consciência. A "efeminação" faz então a sua entrada como uma invasão a partir do lado inconsciente, manifestando-se na irrupção de complexos, da função inferior e da sombra e, por fim, numa erupção semipsicótica de arquétipos. Toda a frente defensiva da consciência desmorona e arrasta consigo o mundo dos valores espirituais a que está ligada. Do mesmo modo se perdem a esfera egóica pessoal, a autarquia da personalidade e todas as manifestações essenciais da centrovorsão.

Cada um desses fenômenos pode ser comprovado na situação da massa e nos fenômenos de recoletivização.*

O que há de ímpar e assustador na recoletivização é o fato de ela não significar nem poder significar uma genuína regeneração. É que a regressão não restabelece a situação original do grupo, mas estabelece uma massa até então não existente, que é, em termos psicológicos, um fenômeno novo.

Regressão ao inconsciente de um sem número de pessoas urbanizadas não produz, de nenhum modo, uma unidade psicológica que, de uma maneira ou outra, seja idêntica ao grupo original e à sua psicologia. Enquanto no grupo original, como devemos enfatizar uma vez mais, a consciência, a individualidade e o espírito existiam em estado germinal e pressionavam poderosamente a fim de se manifestarem no inconsciente coletivo do grupo, o outro inconsciente, para o qual os indivíduos resignados são agora impelidos a recuar, é, de certo modo, um inconsciente sem a tendência à conscientização, à individualização e à espiritualização. A autonomia desse inconsciente, ao menos de início, impera na psique da massa com a ajuda do homem-sombra-massa da personalidade inconsciente, sem a intervenção reguladora da centrovorsão e sem a regulação do cânone cultural do grupo. A massa é, portanto, a degenerescência de uma unidade mais complexa, não numa unidade mais primitiva, mas numa aglomeração desprovida de centro. A regressão ao homem de massa só é possível com base num processo anterior de separação extrema entre a consciência do ego e o inconsciente e da perda consequente da centrovorsão. Essa ausência da regulação integralizadora leva então ao caos.

Usando a analogia da enfermidade psíquica, poderíamos talvez, mesmo nessas circunstâncias, falar ainda de uma ação da centrovorsão. Também no indivíduo, uma rígida exclusão do inconsciente e uma sistemática desconsideração dos seus esforços de compensação levam este último a se tornar des-

trutivo. Verificamos então que a compensação cessa e ocorre algo que Jung descreveu como "tendência destrutiva do inconsciente contra a consciência e o ego". Essa atitude "se não o fazes de boa vontade, eu te forço" pode às vezes gerar uma conversão, do mesmo modo como o "castigo" pode levar o pecador a se converter. Também a decadência destrutiva do indivíduo na massa encerra essa possibilidade, mas somente se for tornada consciente, compreendida, assimilada e, desse modo, integrada.

Mas o grande perigo, que, como é claro, muito se opõe à percepção consciente dessa situação, reside nos fenômenos ilusórios que acompanham a recoletivização e cegam o ego. O efeito tóxico da situação de massa está justamente no seu caráter extático, que é sempre concomitante à dissolução da consciência e das suas instâncias discriminadoras. Como vimos antes, o vínculo libidinal entre o sistema de consciência do ego e o inconsciente é "prazeroso". E também o é na decadência, não é, quando a consciência do ego mergulha na regressão. A velha isca com que esse animal caçador de massa, o "hipnotista hipnotizado" da epidemia da massa, nos seduz é o incenso unificatório.

Na recoletivização, o ego que se abandona a si mesmo projeta a imagem do grupo original e o seu caráter de inteireza sobre a massa. O ego se dissolve e, re-emocionalizado, experimenta, despejando organicamente participações sobre a massa, um self de massa análogo à figura da urubor, como algo que o aceita, que o contém e que o envolve. Mas uma perversão niilista regressiva do verso "Abraçai-vos, ó milhões" só pode ser do diabo. O homem-sombra de massa, a massa de indivíduos atomizados e o self de massa se combinam para formar uma pseudo-unidade que é pura ilusão. O fato de isso ser uma mera questão de unificação de massa e uma perversão da unidade fica evidente pela rápida desilusão que sobrevém e pela incapacidade de essa ilusão de massa estabelecer uma genuína participação duradoura e muito menos algo construtivo. A ilusão de unidade, numa concentração de massa, sequer leva a uma autêntica *participation mystique* com o espírito da massa, para não falar numa relação dos participantes entre si. No grupo verdadeiro, o fenômeno grupal da participação produz um desenvolvimento sintético, que toma a forma de responsabilidade mútua, crescente espírito de sacrifício, etc., o que não se manifesta apenas de modo estático ou momentâneo, mas se encarna em instituições e empreendimentos comunitários. Assim, por exemplo, as festividades orgiásticas dos primitivos e das culturas antigas levavam à formação de grupos e comunidades, bem como a religiões e a outros fenômenos, cuja importância para o desenvolvimento da consciência já enfatizamos.

Mas, nos fenômenos de massa, a comoção ilusória e, tal como a da hipnose, apenas transitória, não deixa marcas na consciência, levando-a a uma síntese criativa, mas se dissolve como uma embriaguez passageira. E, no entanto, mesmo esse êxtase ilusório, causado pelo frenesi da massa, é desejado pelo ego vazio de sentidos, e faz parte das seduzções com as quais o hipnotizador de massa trabalha sempre com sucesso.

A moderna propaganda de massa busca, em parte com bastante consciência, restaurar a antiga unidade de grupo e as projeções mútuas dos participantes, ao lado de todos os sintomas de possessão emocional que lhe são pertinentes. Ela o faz, como se pôde observar, em especial no Nacional-Socialismo, também por meio de símbolos e arquétipos. Já assinalamos o erro

* O livro visionário de Alfred Kubin, *Die andere Seite*, escrito em 1908, não só antecipa os eventos que viriam a eclodir na Alemanha, muitos anos mais tarde, como percebe, com notável intuição, o seu vínculo com o inconsciente coletivo.

básico e os perigos dessas tendências recoletivizadoras. Os indivíduos a serem comovidos por essa tendência são, principalmente nas metrópoles, aqueles que são modernos, atomizados e dissociados do inconsciente, indivíduos que, agora, regressivamente, sob o abandono do ego e da consciência, podem atingir, de maneira transitória, esse estado inconsciente – cujo delírio subjetivo encerra, no entanto, os mais perigosos elementos destrutivos.

O cidadão e trabalhador moderno, com a sua educação científica e a sua propensão a “reduzir” tudo que é transpessoal, torna-se ele próprio um indivíduo reduzido, ao ser recoletivizado pela massa. Ao contrário disso, um homem primitivo e arcaico, com uma consciência e um sistema egóico relativamente não desenvolvidos, experimenta, num evento coletivo do grupo, como numa iniciação ou culto dos mistérios, uma progressão e uma ampliação por meio dos símbolos e arquétipos. Ele é iluminado por eles e não reduzido. Esses fenômenos de grupo tendem a constelar o homem superior e não um ajuntamento de homens-massa que produz aquele conglomerado a respeito do qual Jung pôde dizer: “As massas são animais cegos.”⁸⁹ Observe-se que a ênfase é posta sobre “cegos” e não sobre “animais”. A posseção pelo grupo, portanto, jamais é destrutiva no mesmo sentido que a ação da massa – a qual, psicologicamente, é constituída apenas de indivíduos atomizados, não relacionados ou relacionados momentaneamente. O grupo contém o seu próprio regulador, não apenas na forma do cânone dominante, mas também no conhecimento mútuo dos membros entre si. O próprio anonimato do indivíduo na massa intensifica a ação do lado sombra. É um fato significativo que, para levarem a efeito as suas execuções sádicas, os nazistas tenham sido forçados a afastar o executor do seu próprio grupo. É muito mais difícil, se não impossível, que uma comunidade interiorana liquide os “seus” judeus. Não tanto por causa da maior humanidade do grupo – aprendemos a não considerar isso uma das principais qualidades éticas –, mas porque o indivíduo tem que realizar os seus feitos sob os olhos do grupo. Mas, separado do grupo e submetido ao terror, o indivíduo é capaz de tudo.

No entanto, mesmo na situação de massa, é importante a qualidade do indivíduo, uma vez que também a composição da massa determina os seus atos. Sighele⁸⁹ ainda pôde acreditar que a violência ou o comportamento pacífico de uma massa são determinados pelos criminosos nela incluídos ou por aqueles membros seus cuja profissão é “ver sangue”; mas a psicologia profunda tem uma visão diferente. O “homem de massa interior”, a sombra, é o fator determinante da situação da massa, e não apenas a consciência e a sua orientação. Na realidade, o decisivo é a qualidade do indivíduo; e, todavia, esta não se forma tanto pela qualidade da consciência quanto pela qualidade da personalidade como um todo, a qual deve, por essa mesma razão, ser a base psicológica de um novo *ethos*.

A formação da consciência ética, a criação do superego, pela adaptação aos valores do coletivo, dos anciãos, fracassa justamente no ponto em que, devido ao desmoronamento do cânone cultural, se perde também a base transpessoal dessa instância coletiva. É então que a consciência ética se torna uma “invenção” judia, capitalista ou socialista. Mas a “voz”, a manifestação da orientação individual na revelação interior enunciada pelo self, não surgirá numa personalidade desintegrada, numa consciência falida ou num sistema psíquico fragmentado.

HISTÓRIA DA ORIGEM DA CONSCIÊNCIA

Erich Neumann

Erich Neumann, conhecido analista junguiano, realiza com esta obra uma interpretação criativa e original da relação entre a psicologia e a mitologia. De acordo com sua tese, a consciência individual passa pelos mesmos estágios arquetípicos de desenvolvimento que marcaram a história da consciência humana como um todo. Esses estágios começam e terminam com o símbolo do Uroboros — a serpente que devora a própria cauda. Os estágios intermediários são projetados nos mitos universais da Criação do Mundo, da Grande Mãe, da Separação dos Pais Terrenos, do Nascimento do Herói, da Morte do Dragão, da Libertação do Cativo e da Transformação e Deificação do Herói. O herói, do começo ao fim dessa seqüência, é a consciência do ego em evolução.

No prefácio que fez para esta obra, Jung escreve: “[Neumann] foi bem sucedido na elaboração de uma história única da consciência e, ao mesmo tempo, na representação do conjunto dos mitos como a fenomenologia dessa mesma evolução. Desse modo, ele chega a conclusões e a descobertas que estão entre as mais importantes a que se pode chegar nesse campo. . . . O autor assentou os conceitos da psicologia analítica — que para muitas pessoas são tão desconcertantes — em uma base evolutiva firme, e sobre ela erigiu uma ampla estrutura, na qual as formas empíricas do pensamento encontram o seu devido lugar.”

* * *

De Erich Neumann, a Editora Cultrix já publicou *Amor e Psiquê — uma interpretação psicológica do conto de Apuleio*.

EDITORA CULTRIX